











BYZANTINISCH-NEUGRIECHISCHE JAHRBÜCHER

INTERNATIONALES WISSENSCHAFTLICHES ORGAN

UNTER MITWIRKUNG ZAHLREICHER FACHGENOSSEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. PHIL. **NIKOS A. BEES** (Βέης)

ZWEITER BAND. JAHRGANG 1921

MIT 23 ABBILDUNGEN IM TEXT

BERLIN-WILMERSDORF
VERLAG DER „BYZANTINISCH-NEUGRIECHISCHEN JAHRBÜCHER“
Weimarische Straße 19
1921



Inhalt des zweiten Bandes

I. Abteilung.

II. Abteilung.

Seite

III. Abteilung.

I. Abteilung.

Himerios und Platon.

Die Deklamationen und Reden des Rhetors Himerios[1]) sind in wenig gutem Zustand auf uns gekommen und verdienen doch aus mehr als einem Grunde gelesen zu werden. Himerios ist für Kunstgeschichte und Topographie von Athen[2]) wichtig: er beschreibt Gemälde[3]), auch eines aus der Stoa Poikile in Athen[4]), spricht über Pheidias' lemnische Athena[5]), Lysipps Kairos[6]), Erosdarstellungen[7]), erwähnt den simonideischen Satz über Poesie und Malerei[8]), nennt Δημοσθένους στέγη, Σωκράτους αὐλή, οἶκος Ἱππονίκου[9]). Noch bemerkenswerter ist er für unsere Kenntnis vom Nachleben der alten Lyriker: Alkaios, Sappho, Simonides[10]) kennt und benutzt er. Wie er als erster die Akzentklausel hat[11]), vertritt er auch in der Frage der μίμησις τῶν ἀρχαίων eine moderne Richtung gegenüber Libanios, Julian, Themistios, Synesios[12])

---

1) Zu seiner Charakterisierung vgl. jetzt J. Geffcken, D. Ausgang d. griech.-röm. Heidentums, 1920, 168. Von seinen 80 Werken (Titel im Anschluß an den Photioskatalog bei H. Schenkl, P. W. s. v. Himerios) sind 57 erhalten (hrsg. von Wernsdorf 1790, Dübner 1849 [in Westermanns Philostrati]), und zwar 6 Dekl. und 51 Reden; Photios, der auch die Reden 6—11 als μελέται bezeichnet, gibt als 12. Stück einen Auszug ἐκ τῶν ὑπολοίπων διαφόρων. Neben der 6. Dekl. sind 23 Reden vollständig, 10 in Hss. trümmerhaft erhalten, 18 nur durch Photios bekannt. Fragmente aus einer Neapolit. Hs. bei Schenkl, Herm. 46, 1911, 414 ff. Über Veranlassung und Zweck der einzelnen Reden vgl. Christ-Schmid LG II 2, 813 f. Im Folgenden ist die Nummer der Stücke nach Schenkls Tabelle, Paragraphen-, Seiten- u. Zeilenzahl nach Wernsdorf gegeben. — Vorstehender Aufsatz lag einem Vortrag in der phil.-arch. Sekt. d. Schles. Ges. f. vaterl. Kultur zugrunde, im Auszug gedruckt in den Jahresber. ders. Ges. 1918.

2) Nachweisungen bei A. Milchhöfer, Schriftquellen z. Topogr. v. Athen, in E. Curtius' Stadtgeschichte, 1891 und W. Judeich, Topogr. v. Ath. 1905, 100. 3) Or. 13, 2, 208 ff. 4) Or. 63, 2, 564.

5) Or. 73, 4, 736. 6) Or. 14, 1, 240 ff. 7) Or. 10, 14, 190.

8) Or. 25, 1, 814, or. 27, 6, 836, or. 69, 3, 708 ff.

9) Or. 69, 3, 708 ff. Zum Sokrateshaus vgl. Julian, Epist. ad Themist. p. 335, 22 Hertl.

10) Nachweise bei Wernsdorf 905, 920 f. Zu Simonides vgl. Julian p. 3, 8. 511, 9. 428, 1, zu Sappho dens. 140, 19. 498, 20. 499, 16. 580, 15 Hertl.

11) A. W. de Groot, Handbook of ancient Prose-rhythm I, 1918, 135 ff.

12) Norden, Ant. Kunstpr. 402—405, 403 A. 1, 428 f.

als Verfechtern der ἀρχαία λέξις: er möchte am liebsten unter Beseitigung der μίμησις neue Wege[1]) einschlagen, und wirklich bietet er mit der 10. Rede, einem in Dialogform gekleideten Propemptikos, ein literarisches Novum.[2]) Trotz dieser Stellung in der Theorie kommt er in der Praxis von der Mimesis nicht los. Seine Sprache zeigt erhebliche Anklänge nicht nur an die alten Dichter[3]), für die er als φίλος θείου ποιητῶν χοροῦ[4]) eine Vorliebe hat, sondern vor allem an die bewährten und beliebten Muster der Prosa, Demosthenes, Isokrates, Herodot, Xenophon (weniger an Lysias und Thukydides), endlich an Aristeides (ob auch an Lukian, ist bei ihm wie bei Libanios unsicher). Bilder, Gleichnisse und Metaphern liebt er nach Rhetorenart[5]), Sprichwörter dagegen gebraucht er, ganz im Gegensatz zu Libanios, fast gar nicht.

Himerios hat aber auch ein lebhaftes Interesse an der Philosophie, mehr als Libanios, weniger als Julian, Themistios, Synesios und die Kirchenväter. Nicht allein in der Epikurdeklamation (3)[6]), sondern auch or. 10, 37, 42, 52 (s. u.) berührt er philosophische Fragen.

Wie weit das Studium der platonischen Dialoge, das gerade im 4. Jh. n. Chr. in hoher Blüte stand[7]), auf Himerios' Denken, Wissen und rednerisches Können eingewirkt hat, ist eine Frage, zu deren Beantwortung erst Ansätze vorliegen.[8]) Und doch spricht Himerios mehrfach sein Interesse gerade an Platons Leben, Philosophie und sogar der Kunstform seiner Dialoge aus.

Beweisend für die Feststellung der Benutzung Platons durch die Rhetoren ist stets Übereinstimmung im Wortlaut. Ge-

---

1) Or. 73, 3, 734 ff. Dazu Norden 429. Es handelt sich um eine alte Streitfrage innerhalb der Rhetorenschule: Quint. 10, 2, 4. Vgl. P. Wendland, Quaest. rhetor., Götting. 1914, 1 ff. Libanios (ep. 742 F. = 654 W., vgl. Schenkl, Rh. Mus. 72, 1918, 39 f.) lehnt Himerios ab: seine Reden seien οὐ γνήσιοι, d. h. nicht attisch; vgl. Schenkl, P. W. VIII, 1631 ff.

2) Wernsdorf praef. LIX f., Schemmel, NJbb. 22, 1908, 500.

3) Vgl. Wernsdorfs Index. Selbst Lykophron wird erwähnt or. 67, 3, 686.

4) Or. 42, 3, 458; vgl. 612 ff. und Norden 428 f.

5) Z. B. or. 37, 886, or. 68, 694 ff. Vgl. Christ-Schmid 814.

6) Ders. 813.

7) Schemmel 505 f. 510 ff., auch A. Hauck, Welche griech. Autoren d. klass. Zeit kennt.. Synesios von Cyrene? Progr. Friedland, Mecklb. 1911, 4 f.

8) Wernsdorf verweist an einigen Stellen, die unten mit * bezeichnet sind, auf Platon. C. Teuber, Quaest. Himerianae, Vrat. 1882, 44 f. und Norden 429 haben die Benutzung des Phaidros, H. Schenkl, Eranos Vind. 1893, 134 die des Symposion wahrscheinlich gemacht. In or. 26 (Herm. 46, 418) führte ein Anklang an Platon einen anscheinend belesenen Abschreiber (N[c]) zu einem Schreibfehler: πλατωνικὴν statt πλαστικὴν.

wiß hat es Sammlungen von λέξεις Πλατωνικαί und Kompendien, geordnet nach sachlich-gedanklichen Zusammenhängen, zum Gebrauch für Rhetoren gegeben; gewiß darf man den Einfluß neuplatonischer Kommentare auf philosophisch interessierte Rhetoren nicht unterschätzen[1]), und so taucht immer wieder die Behauptung auf, jene Rhetoren verdankten ihre Platonkenntnis nicht der eigenen Lektüre, sondern solchen Mittelquellen. Aber wie unendlich viele Stellen gibt es bei jenen, an denen eine Platonstelle weder wegen ihres gedanklich-sachlichen Gehalts noch wegen der formalen Seite, sondern wegen des in ihr erscheinenden künstlerischen Motivs verwertet ist! Gerade diese beweisen die eigene Lektüre. Allerdings gibt es auch solche Motive, die ebenso wie Einzelheiten aus der Mythologie und Geschichte usw. von mehreren Rhetoren benutzt werden, also Topoi geworden sind[2]), — und selbst diese sind relativ gering an Zahl. Wollte man dasselbe Verfahren, das man bei den Rhetoren Platon gegenüber anzunehmen liebt, auch auf ihr Verhältnis zu Demosthenes u. a. übertragen, so könnte man deren in Wahrheit fein berechnete Schriftstellerei nur — stumpfsinnig finden.

Das aus Platon stammende Gut bei Himerios.

Sein Interesse an Philosophie und Philosophen.

Das rege Interesse, das Himerios der Philosophie entgegenbringt, bekundet sich schon in dem, was er decl. 3, 19, 86 ff. über ihr Wesen und ihren Wert sagt. Auf die Philosophen geht er in preisenden Worten ebd. § 20, 88 ein. Viel berichtet er über ihre Lebensumstände und ihre Lehren — weit mehr als Libanios. Heraklits Philosophie trieb Platons Geist zu seinem Höhenfluge: or. 64, 2, 574 ff. Anaxagoras und Demokrit ließen ihre Felder unbebaut, um zu zeigen, welche Felder der Weise allein bestellen dürfe (decl. 3, 18, 84 ff.). Über Anaxagoras als Lehrer des Perikles s. u., auf Demokrit, dessen Naturphilosophie er or. 52, 24, 650 erwähnt, geht er decl. 3, 18, 86 ein. Vom Neuplatonismus zeigt sich Himerios berührt, wenn er neben Platon

1) Zur Behauptung von Asmus (D. Alkibiadeskommentar des Jamblich als Hauptquelle für Kaiser Julian, 1917), daß Julian seine große Platonkenntnis diesem Jamblichkommentar verdanke, vgl. die vorsichtige Beurteilung von Prächter in Überwegs Philos. d. Alt. 646, Anm. 1, sowie Richtsteig, Byz.-Neugr. Jb. 1, 1920, 413 ff.

2) Es ist unten versucht, diese Topoi besonders herauszuheben und Parallelen aus andern Autoren des 4. Jhs. beizubringen, wobei der Kürze wegen verwiesen wird auf Pohlschmidt, Quaest. Themistianae, Münster 1908, Hauck (s. Anm. 7, S. 2) und Richtsteig, Libanius qua ratione Platonis operibus usus sit, Breslau 1918 (abgek. Rg.).

vor allem dem Pythagoras sein Interesse zuwendet. Über dessen Leben werden or. 29, 5, 854 ff.[1]) Nachrichten gegeben; den Einfluß jenes Philosophen auf Großgriechenland behandelt Himerios or. 64, 1, 574; sein Verhältnis zu Phalaris or. 52, 18 f., 640 ff. Seine Philosophie führe zur ἀρετή (or. 45, 13, 534), seine Stimme sei μουσική: or. 37, 9, 888. Der aus Her. 3, 125—137 bekannte Arzt Demokedes von Kroton ist als Schüler des Pythagoras genannt or. 36, 5, 876 ff. Aus der Schule der Pythagoreer nennt Himerios den Philolaos und scheint ihn an der korrupten Stelle or. 37, 4, 882 zu Platon in Beziehung zu setzen.

Über die Sophisten, Sokrates und Platon spricht er an vielen Stellen. Lykeion und Akademie bezeichnen für ihn den Inbegriff attischer Bildung: or. 18, 7, 260, or. 25, 2, 814, fr. 90 (Herm. 46, 430).

Wie Julian, führt auch Himerios die nacharistotelischen Philosophen und Schulen vielfach im Munde; am ausführlichsten geschieht dies or. 52, 23 f., 650 ff., wo er die philosophischen Studien seines Gönners Hermogenes, Prokonsuls von Achaja, rühmt.[2]) Wichtig ist das Thema der 3. Dekl.: Ἐπίκουρος πρόνοιαν οὐκ εἶναι λέγων ἀσεβείας φεύγει γραφήν. Die spätesten Philosophen, die Himerios nennt, sind Plutarch von Chaironeia, Musonios, Sextos; er zählt sie or. 8, 21, 802 (vgl. or. 7, 4, 166) unter seines Sohnes Vorfahren auf.[3])

Was der Rhetor über die Sophistik zu sagen hat, ist an sich wenig, zeigt aber zum Teil schon Einfluß der Platonlektüre. Wenn or. 14 (Schenkl, Herm. 46, 415) der Rhetor mit einem Arzt verglichen wird, stammt dieser Vergleich wahrscheinlich aus Gorg. 456 B.[4]) Seine Äußerung über die beherrschende Gewalt der Rede (decl. 3, 1, 66) scheint auf den ganzen Abschnitt Gorg. 466 B an hinzudeuten. Der Hochschätzung, deren sich die Sophisten in Athen erfreuten (or. 42, 4, 460), gedenkt Platon *Soph. 231 D, 268 D, *Phaidr. 257 D, Prot. 310 B bis 312 E, 313 C f., Gorg. 519 f., *Hipp. mai. 282 B f. und Apol. 19 E. Auf die Betätigung der Sophisten in der Staatsleitung (Hipp. mai. 281 C ff., Prot. 319 A) würde Himerios anspielen, wenn Wernsdorf mit seiner Ergänzung in or. 26, 823 das Richtige gesehen haben sollte.

Deutlichere Anklänge an Platon finden sich bei Nennung der einzelnen Sophisten. Or. 42, 4, 460 ff. werden Gorgias, Prodikos und Hippias in gleicher Reihenfolge und mit gleichen Ethnika genannt wie Apol. 19 E.[5]) Was or. 44, 5, 502 ff. von Gorgias berichtet wird, stammt,

1) Vgl. Diog. L. 8, 3. 2) Schemmel 506.

3) Wernsdorf XLI f.; Schemmel 498.

4) Auch Libanios hat diesen Vergleich: Rg. 74.

5) Für Libanios vgl. Rg. 43. Themistios nennt Hippias niemals, dagegen Protagoras öfters mit den beiden andern Sophisten zusammen. Prodikos, Hippias und Protagoras (vgl. den platon. Protagoras! [314 C]) bei Synesios 57 C.

wie Anklänge beweisen, aus Hipp. mai. 282 BE; die Dialoge Gorgias und Politeia hat Himerios wohl or. 42, 6, 464, 2 f. im Auge. Gorgias und Protagoras erscheinen or. 26, 2, 822 ff. (Schenkl, Herm. 46, 418) als Vertreter der Sophistik gegenüber den Rhetoren Teisias und Korax, ebenso wie Hipp. mai. 282 B—D. Über den Mythos des Protagoras s. u.

Über S o k r a t e s spricht Himerios am ausführlichsten or. 42, 5—7, 460—464. Wie bei Libanios und Themistios[1]) kehrt auch bei ihm die Episode von der Befragung des delphischen Orakels und seiner Antwort wieder (ebd. 7); doch ist das Geschichtchen zu bekannt, als daß man auf Apol. 21 A f. als Quelle des Rhetors zurückgehen müßte. Dagegen weist der Schwur bei der Platane (or. 37, 3, 880) einwandfrei auf *Phaidr. 236 E; der mit diesem zusammen bei Himerios erwähnte Schwur beim Hunde scheint ebenfalls auf *Phaidr. 228 B zurückzugehen, findet sich aber auch sonst bei Platon, z. B. Gorg. 466 C, Phaid. 98 E, Pol. 3, 399 E, 9, 592 A. Das schöne Gebet an Pan (*Phaidr. 279 B)[2]) hat Himerios wörtlich übernommen or. 42, 6, 464. — Als Tugendlehrer wird Sokrates or. 26, 6, 828[3]), als nachahmenswert decl. 3, 12, 74 gerühmt. In seiner Schule, dem Lykeion, gibt's nur λόγοι ἀληθινοί und φιλοσοφία: or. 37, 2, 878, 12 f. Jene Stätte erscheint Euth. 2 A, Euthyd. 271 A, Lys. 203 A, Symp. 223 D; vgl. noch or. 43, 420, or. 45, 534. So hat Sokrates durch Heranbildung von Philosophen und Staatsmännern τὴν πόλιν ἀνώρθωσε: or. 29, 4, 854. Auf ihn führt Himerios eigenartigerweise die Anfänge der Redekunst zurück: or. 37, 9, 888, or. 42, 5, 462, or. 37, 2, 878 ff. Von denen, die von den Sophisten zu ihm übergingen, spricht er or. 37, 2 f., 880. Den Prozeß des Sokrates berührt Himerios mit keinem Wort!

Aus dem Kreis der S c h ü l e r d e s S o k r a t e s treten neben Platon Xenophon und besonders Alkibiades hervor. Auf X e n o p h o n s Kriegsdienste weist or. 18, 5, 258, 10 f. im Anschluß an Xen. Anab. 3, 1, 4 f. Zwar wird er mit warmem Lobe noch or. 48, 6, 550 ff. und or. 32, 4, 864 genannt, doch tritt seine Gestalt ganz in den Hintergrund im Vergleich mit der Teilnahme, mit der sich Himerios ähnlich wie Libanios[4]) u. a. Rhetoren des A l k i b i a d e s annimmt. Dessen Schönheit — ein beliebter Topos der Redner[4]) — rühmt er or. 8, 4, 772, or. 18, 7, 258; hier mochte er sich an Stellen wie Xen. Apomn. 1, 2, 24, vor allem aber an Plat. Prot. 309 A, C, Symp. 212 C ff., Alk. 1, 104 A, 113 B[5])

1) Rg. 34; vgl. A m m o n , BphW. 1920, 99; Themist. or. 2, 27 b, or. 23, 296 b.

2) Vgl. Clem. Alex. Strom. V 595 b. 3) Ebenso bei Themist. or. 34 p. 22.

4) H. M a r k o w s k i, Bresl. phil. Abh. 40, 1909, 92 ff.

5) Vgl. noch Justin. V 2, 6. K i r c h n e r, Prosop. Att. I 49. Für Libanios: Rg. 41.

erinnern. Sein Verhältnis zu Sokrates, das seit Polykrates, Antisthenes, Aischines viel behandelt ward[1]), wird von Himerios or. 48, 6, 550 wie von Themistios[2]) erwähnt: naturgemäß läßt sich nicht ausmachen, welche der genannten Stellen — vgl. bes. Prot. 309 A, Alk. 1, 131 C, Gorg. 481 D — der Rhetor im Auge hat. In or. 28, 4, 848, 3 f. (vgl. or. 52, 29, 660) sieht Wernsdorf eine Anspielung auf Alk. 1, bes. 124 B, 133 B. Endlich spricht Himerios, hierin nicht von Platon beeinflußt, or. 43, 12, 490 und or. 37, 3, 880 von des Alkibiades Kriegstaten. Für seinen Bericht über Alkibiades' Sieg bei Kyzikos und Rückkehr nach Athen (or. 34 [H. Schenkl, Herm. 46, 425]) ist Xen. Hell. 1, 1, 11 f., 4, 13 f. des Rhetors Quelle gewesen. Im allgemeinen über Alk. noch or. 30, 3, 284, 6 f.

Recht erheblich ist dagegen das, was Himerios über Platon selbst zu berichten hat. Der Name des Ariston, des Vaters Platons, steht or. 45, 13, 534, 4. Ausführlich ist Platons Leben besprochen or. 52, 21, 644 ff.: daß er πάλην ἀσκῆσαι, berichtet nach Dikaiarchs Biographie des Philosophen Diog. L. 3, 4; dasselbe — nach derselben Quelle? — Apul. Plat. 1, 2.[3]) Or. 37, 882 wird sein Übergang von Philolaos zu Sokrates behandelt. Dort, wo Himerios von Platons Reisen spricht (or. 52, 25, 654), ist, aus einer wörtlichen Übereinstimmung zu schließen, wie oben Diogenes Laertios (3, 6) benutzt, der seinerseits wieder gleich Apul. Plat. 1, 3 auf Dikaiarch zurückgehen mag.[4]) In den Worten περίπολος μικροῦ πάσης τῆς ὑφ' ἥλιον klingt etwas durch von den übertreibenden[5]) Angaben der späteren Zeit über den Umfang der Reisen Platons. Or. 38, 8, 312, 2 scheint Himerios die Scherze der Komödiendichter auf Platon im Auge zu haben, von denen einige Diog. L. 3, 26 f. berichtet.[6]) Σοφιστής heißt er or. 48, 6, 552, 1. Wenn Himerios dort äußert, Xenophon habe sich nicht an ihn angeschlossen ᾔδει γὰρ — ἔρωτα[7]), so dürfte dies eher darauf beruhen, daß Platon nur einmal (Apomn. 3, 6, 1; vgl. Diog. L. 3, 34) von Xenophon erwähnt wird, als auf der stillschweigenden Polemik Platons (Nom. 3, 694 C) gegen dessen Kyrupaideia. Und in der Frage

---

1) Markowski a. a. O. Vgl. noch aus Aischines Alkibiades fr. 4 Krauß.

2) Or. 13, 177 b.

3) Die späteren Zeugnisse hierüber bei Zeller, Ph. d. Gr. II 1, 343 A. 2. Die Nachricht von seinem Auftreten bei den isthmischen Spielen ist vielleicht aus Krit. 52 B hergeleitet. Vgl. v. Wilamowitz, Platon I 1919, 42, Ammon, BphW 1920, 99.

4) Zeller 351 A. 2; v. Wilamowitz 239 ff.

5) Zeller a. a. O.; Überweg-Prächter, Philos. d. Alt. 198.

6) Prächter 196 f.

7) Der Vorwurf ging von Protagoras aus: Diog. L. 10, 8. Zeller I 946 A. 3. II 1, 359 A. 1. 373 A. 2 u. 3.

(or. 26, 6, 828): τί Πλάτωνα σοφὸν ἐποίησε; Σόλων wird man nicht eine Anspielung auf Platons Abstammung aus Solons Geschlecht, vielmehr einen Hinweis darauf erkennen dürfen, daß Platon in den Nomoi solonische, d. h. attische Rechtsverhältnisse berücksichtigt hat.[1]) Über Heraklits Einwirkung auf Platon s. oben S. 3. Die platonische Philosophie bietet Himerios kein einheitliches Bild, wie er or. 37, 4, 882, 5 ff. mit einem Anklang an Apol. 18 B, 19 B auseinandersetzt. — Or. 10, 1, 170/4 zeigt das feine Verständnis des Himerios für die künstlerische Form der platonischen Dialoge. Sehr bemerkenswert ist das Urteil des Rhetors über das Ineinandergreifen der ἠθική, φυσική und θεολογική θεωρία bei Platon und die Bedeutung des Mythos für ihn: or. 172, 2/7. Alle Philosophen meint er mit γνώριμοι Πλάτωνος or. 29, 4, 854, 11.

Gedanken aus Platon.

Schließt sich Himerios or. 52, 23, 650, 1/3 auch in der Annahme der Dreiteilung der Philosophie an Aristoteles an[2]), so hat er daneben doch eine lange Reihe einzelner Gedanken aus Platon sich zu eigen gemacht und den platonischen Mythos auf sich wirken lassen, der dem Philosophen zur Einkleidung gerade der tiefsten Gedanken dient.

Das Weltall. Von dem was Himerios über den Kosmos äußert, läßt sich nichts auf Platon zurückführen. Was decl. 3, 2, 66, 10 f. über die Vorsehung gesagt ist (vgl. ebd. 14, 78, or. 73, 6, 738), kehrt ebenso wie die Benennung des Weltalls als τόδε τὸ πᾶν (or. 37, 6, 884) zwar bei Platon Tim. 28 C, Phaidr. 246 E 9[3]) u. öfter wieder, ist aber den Autoren jener Zeit[4]) unter dem Einfluß der neuplatonischen Philosophie geläufig. Ebenso geht weder der or. 9, 7/10, 334/40 berichtete Mythos von der Weltschöpfung noch das decl. 6, 6, 378 über die Kulturentwicklung der Menschen Gesagte auf Platon zurück.

Die Götter. Auf die allgemein griechische Anschauung von der Stellung der Ἀνάγκη über den Göttern (vgl. Prot. 345 D, Nom. 5, 741 A, 7, 818 B) bezieht sich wie Libanios[4]) so auch Himerios or. 10 (Schenkl, Herm. 46, 415). Der Gedanke, daß die Götter für das Menschengeschlecht Fürsorge tragen, scheint, wie ein leiser Anklang vermuten läßt, aus Phaid. 62 D (vgl. Nom. 10, 899 D, 900 C, 905 D) in or. 52, 28, 658, 6 f. übergegangen zu sein; vgl. auch ebd. § 13, 630, 12 f.

---

1) K. F. Hermann, De vestigiis institutorum..., Marb. 1836, 33 ff. Zeller II 1, 831.

2) Statt anderer Belege: Prächter 386 f.

3) Pohlschmidt 28 f.

4) Rg. 9. W. Pohlschmidt 27.

Auf das über Eros im Symp. 195 A Geäußerte geht, wie Anklänge zeigen, or. 10, 6, 182, 1 f. zurück.

Wenn Himerios or. 73, 738, 4 Zeus einen σοφιστής nennt, verrät diese singuläre Bezeichnung die Benutzung von *Min. 319 C.[1]) Apollon als πατρῷος anzurufen, war nicht bei allen griechischen Stämmen üblich: darum wird man or. 8, 18, 796 ff., vielleicht auch or. 50, 6, 594, 12 auf Euthyd. 302 C zurückführen dürfen. Auf die Bedeutung Apolls für Aussendung und Gründung von Kolonien, die Her. 5, 72 und ausführlicher Plat. Pol. 4, 427 C[2]) erörtert wird, weist wie Libanios[3]) und Julian[4]) auch Himerios hin, decl. 5, 41, 160, 7 f. Der Gedanke vom Neid, der Phaidr. 247 A ausgesprochen ist, erscheint frei verwertet or. 50, 2, 590, 9 ff. Der einem verwandten Gebiet angehörende Gedanke von Menex. 242 A (Neid gegen den in glücklicherer Lage befindlichen) ist, leise geändert, in or. 38, 15, 318, 2 f. übergegangen. Auf die μανία der Dichter spielt wie Libanios[5]) und Julian[6]) so auch Himerios an or. 52, 5, 614, 8 in Anlehnung an Stellen wie Phaidr. 244 A, 245 A, 256 B. In derselben Rede geht § 22, 648: ποιητὴς ἔνθεος auf Ion 534 B zurück, § 21, 646: κατασχεθεὶς καὶ . . ἔνθους ebenso auf Ion 533 E wie auf Xen. Symp. 1, 10.

Die Seele. Der or. 37, 6, 884, 6 f. ausgesprochene Satz von der Dreiteilung der Seele führt auf Platon *Pol. 4, 436 A ff. oder *Phaidr. 253 C zurück: der Zusammenhang, in dem er bei Himerios erscheint, scheint auf die zuerst genannte Platonstelle hinzuweisen. Bei dem Vergleich der Seele mit einem Ackerland (or. 34, 6, 300, 1 f.) liegt der Anschluß an Tim. 73 B f. in wörtlichen Anklängen zutage. Für den Gedanken, daß die Seele ἀδιάφθορος sei (decl. 4, 4, 96, 4), ist es wahrscheinlicher, in Plat. Phaid. 106 D als in Dem. or. 18, 298 die Quelle zu suchen.[7]) Daß die Seele etwas Göttliches sei (or. 10, 12, 186, 10), ist so oft ausgesprochen, daß an eine bestimmte Platonstelle[8]) als Quelle für Himerios nicht zu denken ist. Or. 13, 20, 220 ist Symp. 217 A, 222 A benutzt.[9]) Auf *Phaidr. 248 B ff., 250 B f. weisen die der genannten Stelle vorangehenden Sätze, nach denen die Seele in sich die Ideen trage. Λόγοι und μαθήματα bilden die Nahrung der Seele wie nach Pol. 4, 441 E f. (vgl. Prot. 313 C)[10]), so auch nach Himerios or. 36, 1, 872, 7, or. 52, 2, 644, 3 und besonders or. 25, 5, 820, 3, wo ich vorschlage,

1) Vgl. Th. Stenzel, Coniectanea in Himerii soph. decl., Vrat. 1879, 30.
2) Vgl. Aristid. or. 13 t. 1, 181, 14 f. Dind. 3) Rg. 80.
4) Julian or. 4, 198, 6/11. 5) Rg. 10. 6) Z. B. or. 7, 304, 15.
7) Gerade an Dem. als Quelle denkt Th. Menopulos, Ἐναίσιμος διατριβὴ περὶ σοφιστῶν, Erlangen 1893, 44.
8) Vgl. Nom. 5, 726. [Plat.] Ax. 370 C. Für Libanios Rg. 18.
9) Schenkl, Eranos Vind. 133 f. 10) Markowski 139.

φιλοσοφίᾳ καὶ λόγῳ[1]) zu lesen. Letztere Stelle enthält zugleich eine Anspielung auf die platonische Auffassung der Seele als Harmonie: Phaid. 86 C, 88 D. Vgl. auch or. 63, 6, 568: τὴν ἐν τῇ ψυχῇ λύραν. Die Nahrung der Seele muß ihr angemessen sein: Pol. 3, 400 D und Himerios or. 33, 2, 288, 3 f.[2]) Der Hinweis auf die Empfänglichkeit gerade jugendlicher Seelen in or. 42, 5, 462, 6 verrät deutlich Einwirkung von Phaidr. 245 A.[3]) Wörtliche Anklänge beweisen auch für or. 33, 5, 288, 13 f. den Anschluß an Pol. 8, 560 B f.

Was or. 37, 3, 880, 9 ff. über den θυμοειδής und ἁβρός auseinandergesetzt wird, ist in ebenso enger Anlehnung aus Pol. 3, 410 D entnommen. In dem Gedanken über das Streben der Seele nach dem Größten und Schönsten (or. 52, 12, 628, 9 f.) liegt eine Reminiszenz an Platon; vgl. Phaid. 65 B ff., Pol. 6, 485 D ff., Ep. 2, 312 E. Die Notwendigkeit, für die Seele aufs beste zu sorgen, setzt Himerios or. 32, 1, 862, 1 ff. in engem Anschluß an Phaid. 66 C, 67 A, C f. und bes. 68 A auseinander, wo der παιδικῶν ausdrücklich Erwähnung geschieht. Liebe und Schmerz stören das Gleichgewicht der Seele: ersteren Gedanken hat Himerios or. 38 (Schenkl, Herm. 46, 427): ἔρωτα μανῆναι wie Libanios[4]) aus Phaidr. 253 C; die Formulierung des letzteren in or. 48, 1, 542, 10 weist auf Nom. 9, 870 A.

T u g e n d u n d L e b e n s f ü h r u n g. Or. 34, 12, 304 ff. zählt Himerios ähnlich wie Libanios[5]) und Julian[6]) die Tugenden auf, deren Untersuchung Platon Politeia, Laches, Menon gewidmet hat; wie das Folgende aber zeigt, hat der Rhetor vielmehr die Aufzählung der Tugenden Phaid. 69 B im Auge; vgl. Nom. 12, 964 B, Lach. 198 A. Auf dieselbe Phaidonstelle geht auch or. 27, 7, 836, 9 f. zurück. Derartige Aufzählungen philosophischer termini sollten offenbar bei den Rhetoren[7]) das philosophische Interesse bekunden. Wenn Himerios or. 10, 7, 182: ἀρετῆς Κλεινίου μόριον, ἀνδρείαν ἐν φόβοις[8]) nennt, so führt dies nicht so sehr auf Nom. 3, 696 B als vielmehr auf Gedanken des *Laches zurück: 191 E u. 198 A (vgl. 190 D f. u. Prot. 320 A f.). Or. 34, 12, 304, 1 f. wird die Schlechtigkeit als eine Krankheit der Seele bezeichnet, wie Pol. 10, 609 E (vgl. auch Gorg. 477 B). In or. 21, 2, 268, 9 hat Himerios leise den Gedanken des Euthyd. 304 B umgebogen; vgl. auch

1) Weder das φιλοσοφίαν καὶ λόγον der Hss. noch W e r n s d o r f s ἐκ φύσεως καὶ λόγου gibt einen befriedigenden Sinn.

2) In diesen Worten liegt zugleich eine Anspielung auf Od. ζ 237.

3) Weiter ab liegen Pol. 8, 563 D und Theait. 173 A.

4) Rg. 10. 5) Rg. 8.

6) Or. 1, 12, 7 f., or. 2, 101, 16 f., or. 3, 144, 9 ff. 167, 3 f. H., in Christ. 206, 8 Neum.

7) Für Libanios vgl. Rg. 8. 8) Im Folgenden lies μελέτῃ statt μελέτη.

or. 34, 7, 300, 3.[1]) — Or. 43, 3, 476, 4 f. wird mit Anklängen im Wortlaut derselbe Gedanke ausgesprochen wie Pol. 5, 474 D; auf Pol. 3, 396 D weist or. 9, 11, 344, 2 f. Endlich übernimmt Himerios aus Hipp. mai. 284 A f. den Satz, daß jeder nur von den Kennern seiner Fertigkeit richtig gewürdigt werden könne, zusammen mit dem von Platon gegebenen Beispiel (or. 27, 2, 832 f.).

Tod und Jenseits. Wie Libanios steht auch Himerios in diesem Stücke seiner Weltanschauung auf dem Boden des Platonismus, und zwar noch fester als jener. Der Gedanke von or. 8, 23, 804, 11 f. stammt, wie wörtliche Anlehnungen zeigen, aus Phaid. 107 D; mit § 11, 784, 4 f. weist der Rhetor auf Phaid. 67 D f. und 117 C — ähnlich wie Libanios und Julian.[2]) Nicht ganz so sicher ist der Zusammenhang von or. 8, 23, 804, 13 f. mit platonischen Gedanken wie Phaid. 108 C, 109 E und bes. 111 A ff. Aber da das kurz Vorhergehende auf den Phaidon weist, ist auch an dieser Stelle einige Wahrscheinlichkeit für Herkunft aus dem Phaidon vorhanden.

Mythen aus Platon.

Der Erosmythos. In der zweiten der Reden über den Eros, die Platon im Phaidros der Rede des Lysias entgegenstellt, vergleicht er, um das Wesen der Seele zu veranschaulichen, diese mit einem Paar von Rossen und deren Lenker 246 A—256 E. Möglich ist Anspielung auf diese ξυνωρίς (246 B) in ecl. 12, 6, 200, 3. Hauptsächlich aber macht sich der Einfluß des Erosmythos in or. 52 geltend. Dort weist § 12, 630, 7 ff. mit wörtlichen Anklängen auf Phaidr. 246 B f.[3]), spielt aber auch zugleich an den τόπος ὑπερουράνιος an (Phaidr. 247 C f.). § 20, 644, 3 ff.[4]) folgt er, wie die wörtlichen Übereinstimmungen zeigen, Phaidr. 246 D f.; vgl. 248 C, 256 D. So wird die Seele zur Begleiterin der Gottheit: 248 C[3]) ∾ § 12, 628, 10 f. Das dort Folgende weist klar auf Phaidr. 247 D, 248 B f. Auf 247 C zeigt zurück § 20, 644, 5 ff. In or. 65, 3, 586 führen die Worte: κουφίζων τὰς ψυχάς auf 248 C; vgl. 249 A. Weit erheblicher ist die Übereinstimmung zwischen § 12, 628 ff.: ἐπειδὰν συντυχίᾳ[5]) — τὸν βίον und *Phaidr. 248 C[6]); das τὸν τῇδε — περιθεμένη des Himerios faßt Phaidr. 248 D

1) Or. 14, 3, 244, 3 geht aber auf [Dem.] or. 50, 2 zurück.

2) Rg. 24 f. Julian ep. 58, 567, 14 f.

3) Teuber 46. Auch Themistios (vgl. Pohlschmidt 30 f.) und Synesios (Hauck 49) verwenden wiederholt Motive dieses Erosmythos.

4) Statt ἀρχομένη (Wernsdorf) oder ἀρδομένη (Dübner) ist Z. 4 αἰρομένη zu lesen; Synes. 138 A befürwortet diese Lesung.

5) 628, 14 ist statt περιῤῥυέντων wohl besser πτερορρυούντων zu lesen.

6) Teuber 46.

bis 249 B zusammen, wo die verschiedenen Erscheinungsformen, in die die Seele eingehen soll, angegeben werden. Endlich wird man in ἄπτερός τε μένει κτλ. vielleicht einen Hinweis auf Phaidr. 256 D erblicken dürfen, wohl auch or. 52, 35, 668: ἀπτέροις ψυχαῖς.

Auf die aus diesen Anschauungen folgende Anamnesislehre[1]) (Phaidr. 249 C, vgl. 251 D) nimmt Himerios deutlich Bezug or. 52, 12, 630, 4/7[2]) und or. 10, 12, 186, 7 f.; gleichzeitig enthalten diese Worte eine Anspielung auf Phaidr. 250 B. An 249 D schließt sich Himerios 186, 8 ff. an, zugleich aber auch an *256 A (σπαργῶν!). Endlich enthält or. 34, 12, 304, 5 ff. eine inhaltliche Beziehung zu *250 C. Den in dem Zusammenhange des Erosmythos 255 D ausgeführten Spiegelvergleich[3]) entnimmt nebst dem Gedanken selbst Himerios mit wörtlichen Wiederholungen or. 10, 12, 188, 2 ff. und or. 52, 12, 628, 6 ff.

Der Mythos von Aphrodite und Eros. Auf Sokrates[4]) scheint, wie der Niederschlag seiner Lehre bei Xen. Symp. 8, 9 und Plat. Symp. *180 D zeigt, die Scheidung von Ἀφροδίτη πάνδημος, Tochter des Zeus und der Dione, der Göttin der landläufigen Mythologie, und Ἀφροδίτη οὐρανία zurückzugehen, Tochter des Uranos, von deren Geburt aus dem Meere Hesiod Theog. 190 ff.[5]) spricht. Nur die Zweiteilung hat Himerios or. 19, 262[6]) übernommen, auch Julian[7]) deutet sie an. Was weiter über sie bei Himerios folgt, weist mit Xenophon und Platon keine Übereinstimmung mehr auf. — Nur bei Platon (Symp. 180 E, 181 A, E, 183 E, 185 C, 187 E) wird diese Zweiteilung auf Eros übertragen. Mit einer kleinen Abweichung hat dies Himerios übernommen, wenn er τοῖς πανδήμοις ἔρωσι, τοῖς τῶν νυμφῶν παισί, gegenüberstellt den einen Eros, der τὰς θείας καὶ οὐρανίας ψυχὰς ἐνῳκίσατο (or. 10, 6, 180). Ebd. Z. 2 liegt ein Anklang an Symp. 195 E.

Der Prometheusmythos.[8]) Mit den Worten: ἐθέλω δὲ ὑμῖν Πρωταγόρου λόγον τινὰ εἰπεῖν leitet Himerios or. 73, 10, 744 ff. eine Erzählung jenes bekannten Mythos ein. Ausführliche Darstellungen desselben liegen für die klassische Zeit nur im Protag. (320 D ff.) (vgl. Phil. 16 C), für die spätere Zeit noch bei Themistios or. 27, 338 a ff. und

1) Teuber 46. 2) Wohl Z. 6 ἅ ποτ' statt ἅ τότ'?

3) Der κάτοπτρον-Vergleich Julians (or. 5, 212, 12—15 Hertl.) dagegen stammt aus Pol. 10, 596 D.

4) Antisthenes' Nachwirkung sieht darin K. Joel, D. echte u. d. xenophont. Sokrates II 2, 920 f.

5) Vgl. Servius zu Verg. Aen. 5, 801.

6) Schenkl, Eranos Vind. 132.

7) Symp. 399, 23 f: Ἀφροδίτης τῆς πανδήμου.

8) Sh. Dickerman, De argumentis quibusdam.., Hal. 1909, 84 ff. Joel I 548 ff.

Julian or. 6, 236, 14 ff., 252, 9 ff. vor. Himerios erzählt ihn in einer Stegreifrede, und zwar an einer Stelle, an der es ihm auf den Begriff des ποικίλλειν ankommt: dadurch erklären sich manche Abweichungen von der platonischen Fassung; denn daß diese Themistios[1]) und Himerios[2]) vorgelegen hat, erweisen Anklänge bezw. Übereinstimmungen im Wortlaut. Daneben jedoch zeigen die späteren Darstellungen des Mythos beachtenswerte Abweichungen von Platons Fassung. Die Stelle der θεοί als Erschaffer der ζῷα im Prot. 320D nimmt bei Himerios 744, 11 und Julian 252, 10 die φύσις ein. Bei Platon (322C) steht die Verleihung von αἰδώς und δίκη durch Zeus an die Menschen im Brennpunkt des Mythos, bei den drei späteren Autoren tritt die Austeilung von νοῦς τε καὶ φρόνησις an deren Stelle, aus denen dann der λόγος den Menschen zuteil wird: Himerios 746, 5, wo αἴσθησιν vielleicht in φρόνησιν zu korrigieren ist, Them. 338c, Jul. 236, 16f., 252, 12. In dieser bedeutsamen Abweichung sieht Asmus[3]) mit Recht Einfluß der neuplatonischen Exegese.

Der Mythos von den τέττιγες.[4]) Wohnt den bisher behandelten Mythen ein tiefer philosophischer Sinn inne, so handelt es sich bei den Mythen von Zikaden und Schwänen um Fabeln, die nur einen dichterisch-künstlerischen Wert beanspruchen. Zahlreiche wörtliche Übereinstimmungen haben seit langem[5]) erkennen lassen, daß eine ganze Reihe von Motiven bei Himerios (or. 10, 5, 178, 3 ff., or. 24, 1, 280, 11 ff., or. 52, 11, 626, 10 ff. und or. 70, 2, 716, 6 ff.) und Libanios[6]) dem schönen Mythos von den τέττιγες entlehnt ist.

Der Mythos von den κύκνοι. Die Schwäne, dem Apoll heilig, singen vor ihrem Tode: Phaid. 85 A f. Wie Libanios, Themistios, Synesios[7]) hat auch Himerios or. 79, 5, 812, 19 ff. aus dieser Platonstelle Motive übernommen.

Einzelne Stoffe aus Platon.

Weit erheblicher als die Entlehnung von gedanklichem Gut ist die Übernahme von einzelnen Dialogmotiven, Bildern und Vergleichen sowie von Einzelheiten aus Mythologie und Geschichte aus Platons Werken durch Himerios.

---

1) Prot. 320D ~ Th. 338b: ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μίξαντες, Prot. 321C ~ Th.: ἐπανισῶν.

2) Prot. 320E ~ H. 746: ἰσχὺν καὶ τάχος.

3) Der Alkibiadeskommentar 16, 40.

4) v. Wilamowitz, Platon I 450 Anm. 1.

5) Teuber 44 f. 6) Rg. 78 f.

7) Rg. 39, Pohlschmidt 39, Hauck 50.

Dialogmotive.

Wie bei Libanios[1]), Julian, Synesios, ist auch bei unserm Rhetor eine Reihe von Stellen nur dann zu verstehen, wenn man annimmt, daß er darin eine bestimmte Platonstelle im Auge hat und auf sie anspielen will. In der Übersicht über diese Motive lassen sich drei Gruppen scheiden, je nachdem der Rhetor sich eng an Platon anschließt oder, was häufiger ist, frei die Vorlage benutzt oder nur mit wenigen, aber bezeichnenden Worten auf eine Stelle hinweist. Die Verwendung der Dialogmotive, die nicht dem Interesse am gedanklichen Wert oder der Ausdrucksweise, sondern dem ästhetischen Wohlgefallen an der künstlerischen Ausgestaltung einer Stelle entspringt, ist ein Beweis für die eigene Platonlektüre der betreffenden Rhetoren.

Enger Anschluß an Platon. In or. 10, 7, 182, 9, im Dialog zwischen Sokrates und Diogenes, ist die beliebte Form der Anrede an Sokrates ebenso wie Phaidr. 259 E f., Symp. 204 B, 211 D verwendet. Die Worte der or. 42, 3, 458, 10 vom ποιητικός weisen deutlich auf Pol. 3, 393 D hin, die Wendung aus Symp. 178 E kehrt or. 43, 13, 492, 10 wieder; ähnlich schloß sich der Rhetor in or. 9, 4, 328, 10 f. an Symp. 207 C an. Or. 14, 1, 240: ἔχει δὲ ὧδέ πως weist auf Pol. 3, 393 D, die Fragestellung in or. 71, 3, 722, 4 auf Theait. 159 C, *Pol. 8, 565 D oder 10, 605 C.[2])

Mit den Worten: περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύουσι (or. 36, 2, 874) spielt Himerios ähnlich wie Julian[3]) auf Prot. 314 A[4]) an: μὴ περὶ φιλτάτοις κυβεύῃς. Euthyd. 279 C: τὴν δὲ σοφίαν ποῦ χοροῦ τάξομεν; ist von vielen nachgeahmt worden: Aristeides[5]), Libanios[6]), Synesios[7]), und so auch von Himerios or. 45, 15, 534, 17. Noch häufiger findet sich die der Umgangssprache entlehnte Wendung: ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι; (Kleitoph. 407 A) bei den Rhetoren[8]): Himerios or. 71, 6, 726, 8 modifiziert sie. An den drei zuletzt behandelten Stellen handelt es sich offenbar um Lieblingswendungen der Rhetoren, die Himerios nicht erst selbst Platon zu entlehnen brauchte.

Freiere Benutzung von Platonstellen. Or. 64, 1, 570: τῷ λόγῳ τὸ ἄστυ .. θεώμενοι weist deutlich auf Pol. 2, 369 A zurück: πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, ebenso or. 48, 4, 554, 8 auf Theait. 151 B. Die Schilderung der Begrüßung des aus dem Kriege heimkehrenden Sokrates im Charm. 153 B hat Himerios frei nachgeahmt or. 52, 3, 612,

1) Rg. 43 ff. 2) Ähnlich Pol. 8, 568 A und Lukian Pseud. 6.
3) Or. 6, 246, 24. 4) Vgl. Schol. Aristid. t. 3, 498, 16 Dind.
5) Or. 49 (t. 2, 517, 21 Dind.) 6) Rg. 53. 7) p. 37 A.
8) Pohlschmidt 46 und Rg. 45 Anm. 7.

3 f.[1]) Wie ein wörtlicher Anklang (πλεονέκτημα .. τοῖς πηδαλίοις) zeigt, lehnt sich das Bild in or. 43, 10, 486 ff. an Nom. 4, 709 C an; in ähnlicher Weise ist or. 45, 15, 536, 4 f. — der Sinn ist leise umgemodelt — angeregt durch Krat. 390 D (vgl. Hipp. min. 374 E); an Theait. 151 D[2]) lehnt sich decl. 5, 9, 134, 5 f. an. Die Stelle Symp. 217 C: οὐδὲν γάρ μοι πλέον ἦν hat Himerios frei wiedergegeben or. 42, 7, 466, 7 f.[3]). Pol. 9, 591 D und 3, 398 D (vgl. 411 A) schimmern durch in or. 8, 21, 800: ἁρμονίαν θρηνώδη .. ἁρμοσάμενος, die erstgenannte Stelle oder Lach. 188 D auch or. 9, 3, 328, 1 f. In or. 48, 2, 544: ταὐτὸν ἐφ' ἡμῶν πάθος συμβέβηκεν liegt deutlich Nachahmung von Nom. 3, 699 E. Auf Phaidr. 248 C weist wohl or. 74, 6, 758, 8 f., 246 D und 251 B berücksichtigt Himerios or. 50, 11, 602, 11 f.; auch an Pol. 4, 442 A (s. oben S. 8) fühlt man sich erinnert. An Phaidr. 228 C und Pol. 6, 501 D klingen die Worte an (or. 42, 5, 462: σοφίας.. ἀληθοῦς καὶ λόγων ἐραστήν), mit denen der Rhetor Sokrates bezeichnet. — Mit or. 9, 3, 326, 12 f. (vgl. or. 71, 4, 724, 8) ist vielleicht ein Nachklang von Phaid. 61 B verbunden: τὸν ποιητὴν δέοι — οὐ λόγους; dasselbe gilt von der Ähnlichkeit zwischen or. 21, 3, 270, 5 f. und Tim. 22 C — auch an Gorg. 523 A, 527 A darf man denken. Mit or. 45, 17, 540, 12 f. spielt Himerios auf die Sage von dem kurzen Gedächtnis der Lotophagen an, die auch Platon Pol. 8, 560 C berücksichtigt. Der Anklang von or. 73, 4, 736, 2 f. an Symp. 206 B ist wohl nicht unbeabsichtigt; ebenso mag sich or. 79, 4, 812, 10 f. auf Nom. 3, 696 C beziehen. Wahrscheinlich ist ferner, daß der Rhetor bei or. 48, 5, 548, 7 f.: ἀκροατὴς — θαύματος Nom. 10, 900 A vor Augen gehabt hat. Deutlich ist *Phaidr. 245 A: ὃς ἂν — ἀφίκηται benutzt in or. 35, 1, 864, 12 f.; 230 B und *259 A neben *Il. Ξ 16 wirken in or. 10, 18, 192, 5 ff. nach, Phaidr. 278 A in or. 8, 1, 766: τῶν λόγων ἔκγονον. Vielleicht darf man in or. 52, 19, 642, 14 f. einen Nachklang von Pol. 6, 490 A sehen (vgl. auch 2, 376 B f., 5, 475 C, Phaidr. 230 D, Phaid. 82 D f.), in or. 42, 5, 462, 8 ff. einen solchen von Theait. 142 C f.

Eine freiere Behandlung der Dialogsituation von Pol. 3, 387 B, einer auch von Libanios[4]) nachgebildeten Stelle, liegt vor or. 71, 3, 724: ταῦτα μὲν οὖν παραιτησώμεθα (ob παραιτησόμεθα?) Ὁμηρίδας. Die anmutige Stelle Pol. 5, 474 D, auf die auch der Rhetor von Antiocheia[5]) anspielt: ὁ μὲν ὅτι σιμὸς — ὑμῶν, hat Himerios or. 42, 6, 464, 5 f. zur Vorlage genommen. In or. 52, 4, 612: ὅταν ὑπὸ παιδικῶν ἐκεῖνος ὀφθῇ ποτε κτλ. liegt eine Anspielung auf Symp. 178 D und bes. 179 A, eine

1) Pol. 6, 499 A kommt nicht in Betracht.
2) Soph. El. 654, Eur. Hek. 973 (vgl. Plut. Dem. 3) liegen viel zu weit ab.
3) Ein Hinweis auf Soph. Ant. 268 liegt in den Worten des Himerios nicht.
4) Rg. 52. 5) Ders. 44.

ebenfalls von Libanios[1]) verwertete Stelle. Wollte man hier mit Wernsdorf ὑπεροφθῇ schreiben, so würde die Beziehung auf Platon mindestens verdunkelt werden. Mit or. 13, 15, 218: ἐραστῇ — χαρίσασθαι scheint Himerios nicht so sehr auf Phaidr. 256 A, 227 C, als, wie Libanios[2]), auf Symp. 182 A, C, 184 B anzuspielen. Phaidr. 229 D ist von Libanios[3]), Julian[4]) und Himerios (or. 9, 11, 340, 14) zu Nachbildungen benutzt worden, in ähnlicher Weise *Euthyd. 294 E: οὕτω πόρρω σοφίας ἥκεις von Himerios or. 18 (Schenkl, Herm. 46, 416) und Julian.[5]) Der Ausspruch der Epin. 982 E von der Schönheit der Sternenwelt hat, wie Libanios[6]) und Julian[7]), Himerios an mehreren Stellen beeinflußt: or. 45, 12, 532, 3, or. 73, 6, 738, 12, or. 10, 12, 186, 7 f., or. 9, 7, 334, 21. Dagegen weist or. 9, 21, 366, 7 wohl auf Nom. 12, 942 E: χορείας — χορεύειν. In decl. 3, 14, 78: ἄτακτός τις . . φορὰ καὶ κίνησις sind Reminiszenzen an Epin. 978 A, eine Stelle, die Libanios[8]) benutzt hat, und 988 D verwertet. Die im Phaidros (230 C, 237 A) benutzten bukolisch-rhetorischen Motive, die auch auf Libanios[9]), Julian[10]), Themistios[11]) eingewirkt haben, lassen sich bei Himerios erkennen or. 51, 16, 452, 6 f., or. 22, 1, 274, 8 f., or. 50, 6, 594, 9 f. Motive aus Phaidr. 229 B endlich schwebten wie dem Rhetor von Antiocheia[12]) unserm Rhetor vor, als er or. 44, 1, 498, 10 f. schrieb (vgl. auch Axioch. 371 C), noch deutlicher or. 51, 4, 432, 12 f.

A n s p i e l u n g e n a u f P l a t o n s t e l l e n. Or. 63, 6, 180 ff. bringt mit μανίαν ἐρωτικήν eine Wendung aus Phaidr. 265 B; or. 37, 9, 888, 3 hatte Himerios bei λόγων εἰκόνα möglicherweise Nom. 10, 906 E oder Phil. 39 C im Sinne. Symp. 178 E: στρατόπεδον ἐραστῶν (vgl. Pol. 8, 568 D) hat ihn decl. 4, 20, 114, 2 f. beeinflußt; an beiden Stellen ist wie bei Libanios[13]) στρατόπεδον metaphorisch gebraucht. Ebd. Z. 4 lehnt sich der Ausruf ὦ τῆς ὑπερβολῆς wahrscheinlich an Pol. 6, 509 C an, und § 26, 120, 15 f. darf man als Anspielung auf Phaid. 79 C ansprechen. Or. 51, 13, 446, 10 ist in Erinnerung an *Ion 535 D geschrieben; in or. 37, 7, 886, 1 f. scheint Axioch. 371 C benutzt. Theait. 156 C hat für or. 71, 1, 718, 7 das Vorbild abgegeben.

Auf das platonische (ὦ) φίλη κεφαλή (Phaidr. 264 A, Gorg. 513 C, Ion 531 D) dürfte sich kaum or. 42, 10, 472, 1 f., eher auf Phaidr. 234 D

1) Rg. 56. 2) Vgl. Rg. 112. 3) Ebd. 54.
4) Or. 3, 163, 20 f.
5) Or. 6, 234, 11, eine Stelle, die sich aber eher an Gorg. 486 A oder Euth. 4 A anlehnt.
6) Rg. 107. 7) Or. 4, 174, 21 ff. 8) Rg. 108. 9) Ders. 79.
10) Or. 7, 306, 1 f. 11) P o h l s c h m i d t 32.
12) Rg. 58, 67, 78. 13) Ders. 44, 67.

die Anrede in or. 50, 9, 600: ὦ θείας κεφαλῆς παῖ zurückführen lassen.[1]) Phaidr. 261 A (cf. 278 A) ruft Sokrates die λόγοι herbei: πάριτε δή, θρέμματα γενναῖα: es ist recht wahrscheinlich, daß sich hierdurch hat Himerios or. 52, 35, 668, 3 (vgl. or. 42, 8, 466, 10) — ähnlich wie Libanios[2]) und Synesios[3]) — zu einem entsprechenden Ruf anregen lassen. Decl. 6, 20, 400: τὸν ἐνόπλιον ἔθεον enthält wie Themist. or. 1, 2a eine Anspielung auf *Nom. 7, 796 B. — Von s p r i c h w ö r t l i c h e n Wendungen findet sich nur ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι bei Himerios or. 28, 4, 848, 1, or. 68, 1, 692, 8 f.; eine wie bei den späteren Rhetoren[4]) so auch bei Platon (Euth. 3 A, Krat. 401 B) erscheinende Wendung.

Bilder und Vergleiche.

Nur ganz wenige der von Himerios angeführten Bilder und Vergleiche lassen sich auf Platons Dialoge zurückführen. Der Vergleich der Kolonien mit Bienenschwärmen ist aus Polit. 293 D in or. 28, 7, 848, 13 f. übergegangen; der des Herrschers mit einem ἡνίοχος[5]) (or. 38, 9, 312, 6) ist durch *Pol. 8, 566 D angeregt, der mit einem Steuermann (or. 45, 15, 534 ff.) vielleicht durch Kleit. 408 A f. Gern verbindet der Rhetor wie Julian mehrere Vergleiche, so or. 65, 3, 584, 6 ff.; an dieser Stelle folgt er in Verknüpfung und Gedanken [Plat.] Theag. 126 E. Ebenso darf man den δορυφόρος-Vergleich (or. 52, 28, 658, 9) auf Pol. 9, 573 E zurückführen. Fast wörtlich ist die Entsprechung zwischen Charm. 154 C und or. 33, 6, 290, 8 f. Aus demselben Grunde läßt sich für or. 22, 3, 734, 3 f. Ep. 7, 340 B (vgl. 341 D) als Quelle benennen. Über den Spiegelvergleich vgl. S. 11.

Gern vergleicht Platon (Symp. 219 B, Phil. 23 B) Worte mit Geschossen[6]): ob darauf or. 20, 1, 264, 5 zurückgeführt werden darf, ist wegen des beigefügten Ἀπόλλωνος unsicher. Or. 58, 4, 678, 9 f. kann höchstens ein äußerlicher Anklang an Pol. 2, 375 E sein.[7])

Mythologisches und Historisches.

Weniges aus der Mythologie, mehr aus der Geschichte verdankt Himerios der Platonlektüre. Proteus wird als σοφιστής bezeichnet,

1) Zu ersterer Wendung vgl. Julian epist. ad Themist. 340, 21, zu letzterer Himerios or. 7, 274, 23 f., P o h l s c h m i d t 32, Rg. 63 u. Anm. 6.

2) Rg. 46, 48. 3) Epist. 1 Anf.

4) Rg. 91. Vgl. Themist. or. 6, 76 d, or. 9, 127 a, or. 13, 165 c, 167 c, or. 27, 333 b, Synes. 10 B.

5) Vgl. Themistios or. 15, 196 b und Libanios ep. 509 F. (= 423 W.).

6) Für Libanios vgl. Rg. 68 f. Vgl. Themist. or. 1 p. 12 b.

7) Or. 13, 27, 228, 1 ff. geht auf Aisch. Prom. 1015 f., eine auch von Lukian de merc. cond. 2 benutzte Stelle, zurück.

Euthyd. 228 B und ebenso or. 36, 8 (Schenkl, Herm. 46, 424), or. 73, 9, 744, 1, or. 30, 4, 284 ff. Bei dem, was er or. 34, 8, 300, 5 f. über Anacharsis sagt, hat der Rhetor neben Her. 4, 46 auch Pol. 10, 600 A berücksichtigt, wo jener als σοφός bezeichnet wird.[1]) —

Gern verweilt er bei der Frühzeit Griechenlands, bietet aber hier, wie überhaupt in diesem Abschnitt, viel rhetorisches Gemeingut. Wörtliche Anklänge (κάλλιστον.. γένος) erweisen Tim. 23 B f. als Quelle für or. 52, 31, 662, 13 f. Wenn or. 29, 4, 854, 2 f. die Anschauung von der göttlichen Herkunft der spartanischen Gesetze vertreten wird[2]), so weist dies nicht auf Her. 1, 65, 2, der historisch richtig die kretischen Gesetze heranzieht, sondern auf Nom. 1, 624 A. Der τόπος vom Autochthonentum der Athener, der bei Platon Kriti. 109 C f. und Menex. 237 B seinen Niederschlag hat[3]), kehrt auch bei Him. wieder decl. 6, 2, 372, 15, or. 48, 12, 532, 4 f. Der verwandte Gedanke, daß die Athener die ersten Menschen gewesen seien (decl. 6, 3, 374, 8 f.), begegnet Menex. 237 B, D f.; vgl. Aristid. or. 13 t. 1, 176, 18 f. Dind. Zur εὐγένεια (ebd. 3 f., 374, 7 ff.) vgl. Menex. 237 A ff.[4]) Im Folgenden weist § 4 (Athen als Kulturbringerin) auf Menex. 237 C f., § 6 (Lob der athenischen Verfassung) auf Menex. 238 B f. Die Athener als Freunde des Redens (or. 43, 5, 480, 7 f., or. 73, 1, 730, 10 f.) auch Gorg. 515 E, Nom. 1, 641 A; vgl. Dem. or. 9, 3. Es handelt sich an all diesen Stellen sichtlich um rednerische Topoi! — Für τὸν τῆς ἀγωνίας Ἀθηνᾶς.. νόμον (or. 79, 2, 810) ist, abgesehen von Plut. de mus. p. 1143, einziger Zeuge Plat. *Krat. 417 E. Auf die attische Sitte der Festgesandtschaft nach Delos (Phaid. 58 A ff., 59 E) weist Himerios or. 42, 10, 470, 9 ff. Für die decl. 2, 7, 380 berührte Sitte: θαλλῷ (ἐλαίας) τὴν ψῆφον τίθενται sind die Zeugnisse so zahlreich, daß sie Himerios ebensowenig wie Libanios[5]) aus Nom. 12, 943 C allein zu kennen brauchte. Unter den Sängern vom Eros nennen nächst Homer den Stesichoros Platon *Phaidr. 243 A f. und Himerios or. 74, 5, 758, 1 f.: vielleicht darf man in dem πάθος bei Himerios einen Reflex des platonischen παθεῖν erkennen. Die παλινῳδία des Stesichoros dagegen (or. 52, 8, 618, 12, or. 70, 3, 716, 9 f.) war ins Sprichwort übergegangen.[6])

Ist für diesen ersten Teil der historischen Reminiszenzen die Her-

---

1) Weshalb Wernsdorf die Stelle or. 34, 12, 304 (von Lachesis) auf Pol. 10, 617 C, 620 D f. zurückführt, weiß ich nicht.

2) Rg. 15. Cic. Tusc. 2, 34 mit Kühners Anm.

3) Aristid. or. 13 t. 1, 256, 4 ff. 294, 7 ff. Dind. Vgl. Liban. t. 6, 245, 16.

4) Aristid. Panath. t. 2, 163, 6 ff. vergleicht Menopulos 47 f. Zum Topos vgl. Berl. phil. Woch. 1919, 1039. v. Wilamowitz, Platon I 265 f.

5) Rg. 17. 6) Ders. 89.

kunft aus Platon nur zum Teil erkennbar, so hat Himerios für die politische Geschichte des 5. Jhs. Herodot, Thukydides und in beträchtlichem Maße Aristeides' Panathenaikos herangezogen, soweit es sich nicht ebenfalls wieder um τόποι handelt.[1]) Nur decl. 6, 8, 382, 3 ff., 394, 5 ff. schließt sich, wie wörtliche Anklänge erweisen, an Menex. 239 A f. an, und für das § 19, 398 ff. von den Eretriern Berichtete war nicht nur *Her. 6, 101, 119[2]), sondern auch *Menex. 240 A f. und Nom. 3, 698 C die Quelle. Der Topos von der Durchstechung des Athos und der Überbrückung des Hellesponts, welch beide Xerxestaten Plat. Nom. 3, 699 A hervorhebt, tritt wie bei Libanios[3]) und Julian[4]) auch bei Himerios mehrfach auf: decl. 6, 27, 412, 8 f., § 25, 408, 8 f.; vgl. decl. 1, 7, 30, 9 und 5, 3, 126, 13 f. Julian weist sogar deutlich auf die Platonstelle!

Was § 30, 418, 9 f. über die Schlacht bei Tanagra berichtet wird, geht anscheinend nicht so sehr auf *Menex. 242 A als vielmehr auf *Thuk. 1, 108 zurück[5]); nur aus Thukydides konnte dem Rhetor das im Folgenden von den Korinthern Berichtete bekannt sein. Auch für Himerios' Äußerung über Sphakteria (ebd. § 31, 420, 2 f.) ist Thukyd. 4, 8 die Quelle, nicht Menex. 242 C.

Deutlicher tritt Platon als Quelle für Himerios bei dem hervor, was über attische Staatsmänner des 5. Jhs. berichtet wird. Die auffallende Ähnlichkeit im Wortlaut erweist für or. 38, 15, 318: ἐλοιδόρει Θεμιστοκλέα Σερίφιος Pol. 1, 329 E f. als Quelle, eine Stelle, die auch Cicero Cato mai. 3, 8 benutzt ist; dagegen weist die Bezeichnung des Themistokles als πάνσοφος (or. 52, 29, 660, 12 f.) auf Thukyd. 1, 138, 3.[6]) Von den großen Politikern Athens, die gern von den Rhetoren genannt werden, erscheinen Perikles und Themistokles (or. 43, 11, 490, 2 ff., or. 38, 8, 310 ff.) neben einander wie im Gorg. 455 E; zu ihnen tritt Miltiades (fr. 81, Schenkl, Herm. 46, 428) wie Gorg. 503 C (vgl. 515 D, 516 D f., [Plat.] Theag. 126 A) und, wie bei Themistios[7]), nach Perikles Alkibiades (fr. 81) wie Gorg. 519 A. Doch solche katalogartige Zusammenstellungen sind ebenfalls Rhetorenbrauch, und Chrestomathien können benutzt sein.[8])

1) Kohl, De scholasticarum decl. arg. 1915, 17.
2) Vgl. Strab. 10 p. 308. 3) Rg. 87.
4) Or. 2, 101, 9, or. 8, 315, 1 f. (Platon genannt!).
5) Vgl. Aristides or. 13 (t. 1, 256, 4 ff., 294, 7 ff. Dind.).
6) Nepos, Them. 1, 4; vgl. Bauer, Them. 52, Busolt, Gr. Gesch. II^2 640, Kirchner, Pros. Att. I 435.
7) Or. 16, 201 c f.
8) Vgl. Christ-Schmid LG II 2, 788. Rg. 40. H. Heimannsfeld, De Helladii chrestomathia, Bonn 1911.

Perikles ist der Staatsmann, von dem Himerios am liebsten spricht. Als Schüler des Anaxagoras kennt er wie Libanios und Themistios[1]) ihn (or. 8, 4, 772, 4 f.) aus Isokr. or. 15, 235, [Dem.] or. 41, 45, vor allem aber aus Plat. Alk. 1, 118 C und Phaidr. 270 A. Als ῥήτωρ stellen ihn dar Platon Symp. 215 E, Phaidr. 269 E f., Aischines or. 1, 25; aus diesen Quellen schöpfen Aristeides[2]), sowie Libanios[3]), Julian[4]), Themistios[5]), Himerios (or. 43, 11, 490, 4, or. 8, 4, 772, 3 f. u. ö.): diese Bezeichnung war für Perikles eben gang und gäbe.[6]) Das Problem, wie es möglich war, daß Perikles' Söhne ἀνάξιοι τῆς πατρῴας ἀρετῆς waren, beschäftigt Sokrates und seinen Kreis im Rahmen der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend öfters: vgl. Plat. Men. 94 B, Alk. 1, 118 D ff., Prot. 319 E f., 328 C, und es ist recht wahrscheinlich, daß sich Himerios bei seiner Auseinandersetzung or. 17, 1, 250, 6 ff. Platons Darlegungen zur Hand genommen hat. Perikles und Kallias erscheinen als Gönner und Förderer bedeutender Männer or. 26, 1, 882 nach Vermutung von Wernsdorf, der darin einen Hinweis auf das Verhältnis des Perikles zu Anaxagoras (s. o.), des Kallias[7]) zu Sokrates und Protagoras (vgl. den plat. Protagoras, bes. 311 A, 315 A, 320 A, 329 A, Apol. 20 A[8])) sieht.

Aspasia und Diotima zusammenzustellen ist Rhetorenbrauch; dies zeigen Aristides pro IV viris (t. 2, 171, 6 ff.), Lucian im. 17 f., Libanios[9]) und Himerios (or. 9, 18, 358, 2 ff.). Platon spricht von jener Menex. 235 A[10]), von dieser Symp. 201 D[11]), wo er sie σοφή nennt. Ebenso heben Libanios und Himerios deren σοφία hervor.

Sprachliche Anlehnungen an Platon.

Es handelt sich hier um die Nachahmung 1. von Sätzen und Satzteilen, besonders um die Verbindung von ihrer Bedeutung nach verwandten und entsprechenden Wendungen, 2. von Redewendungen, die Platon eigentümlich sind, 3. von einzelnen Wörtern.

Nachahmung von Sätzen und Satzteilen.

Nom. 5, 736 D: ἐάν.. ἀκίνητον οὐδέν ∼ decl. 5, 3, 128, 7 f. | Euthyd. 287 C: οὐκ ἔχω ὅ τι χρήσομαι, Symp. 216 C ∼ decl. 6, 29,

1) Rg. 83, Themistios or. 26, 329 c. Zur Sache: Plutarch, Per. 4 f., Busolt III 1, 249, 514, Kirchner II 196, Markowski 100 f.

2) Or. 46 (t. 2, 179, 10. 377, 19 Dind.). 3) Rg. 83.

4) Or. 3, 165, 8 f.; vgl. or. 2, 482, 9. 5) Pohlschmidt 30.

6) Vgl. auch Diod. S. 12, 1, Suid. s. v. ἀρχαῖον.

7) Themistios or. 29, 347 c f. 8) Zeller I 946 Anm. 1.

9) Rg. 30 f. 10) Themistios or. 26, 329 c.

11) Ders. or. 13, 162 a: als Μαντινικὴ ξένη, 165 d: mit Sokrates zusammen; ebenso Synesios 58 D, 59 A.

416, 1. | Tim. 70B: ζέσειε τὸ τοῦ θυμοῦ μένος ∾ or. 18, 1, 256, 6f. | Men. 99D: κατορθῶσι — πράγματα, C ∾ decl. 2, 15, 54, 13f. | Pol. 9, 588A: ἐνταῦθα λόγου γεγόναμεν, Theait. 177C ∾ or. 38, 12, 314, 8. | Soph. 237C: σχεδὸν εἰπεῖν ∾ or. 64, 1, 572, 4.[1]) | Pol. 6, 498B: προϊούσης.. ἡλικίας, Phaidr. 279A, Soph. 234D ∾ or. 52, 21, 644, 11.[2]) | Pol.10, 600D: ὥστε.. ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς αὐτοὺς περιφέρουσιν ∾ or. 13, 12, 216, 6f.[3]) | Nom. 6, 762D: ὅπως ἢ μὴ — τυγχάνῃ ∾ or. 8, 4, 770, 13f. | Tim. 80A: μετέωρα.. φέρεται ∾ or. 52, 9, 622, 5f. | Alk. 1, 119C: τῇ φύσει.. περίεστι und Dem. or. 12, 7 ∾ or. 27, 8, 836, 19.

Weniger beweiskräftig sind:

Ep. 13, 360C: ἄχαρις.. ἐντυχεῖν ∾ or. 25, 5, 818, 7. | Gorg. 465E: λέγοντος.. βραχέα ∾ or. 48, 7, 554, 7. | Hipp. min. 368D: ὡς — μνημονεύειν ∾ or. 14, 1, 240, 10f. | Nom. 6, 751B: σμικρὸν.. ἐπισχόντες, Phaid. 95E, Euthyd. 302B ∾ or. 68, 4, 700, 1f. | Phaid. 113E: ἀνιάτως ἔχειν, Pol. 10, 615E, Nom. 9, 862E, Ep. 5, 322B, 7, 326A ∾ or. 52, 19, 642, 5f.[4]) | Phil. 44D: ἀρχομένους.. ἄνωθεν, Ep. 2, 310E, Dem. or. 21, 77, 160 ∾ or. 9, 7, 334, 19.[4])

Verbindung ähnlicher Wörter: Substantiva.

Pol. 4, 442A: λόγοις.. καὶ μαθήμασι, 8, 560B ∾ or. 42, 5, 462, 10. | Menex. 242D: πρὸς μὲν τὸ ὁμόφυλον.., πρὸς δὲ τοὺς βαρβάρους ∾ decl. 2, 27, 414, 1f. | Pol. 5, 477B: δόξα καὶ.. ἐπιστήμη, Parm. 155B ∾ or. 10, 12, 186, 12. | Nom. 7, 800E: οὐ στέφανοι.. οὐδ'.. κόσμοι ∾ or. 45, 9, 526, 7. | Symp. 178D: οὔτε τιμαὶ οὔτε πλοῦτος ∾ or. 69, 3, 708, 9f. | Gorg. 486D: δόξα καὶ.. ἀγαθά ∾ or. 8, 5, 774, 9. | Nom. 2, 680A: ἔθεσι καὶ.. νόμοις, 8, 841B, Krat. 384D ∾ or. 58, 3, 674, 18. | Pol. 1, 348D: πόλεις τε καὶ ἔθνη ∾ or. 52, 27, 656, 11. | Nom. 3, 684C: οἱ δῆμοι καὶ τὰ πλήθη, 689B ∾ or. 42, 5, 462, 5. | Pol. 4, 421B: ἐν πανηγύρει.. οὐκ ἐν πόλει ∾ or. 51, 12, 444, 9f. | Nom. 6, 777A: κέντροις καὶ μάστιξι ∾ or. 22, 4, 276, 7. | Nom. 1, 633C: νύκτωρ.. καὶ μεθ' ἡμέραν, Alk. 1, 106E ∾ decl. 3, 17, 82, 6, decl. 8, 3, 770, 8.[5])

Weniger beweiskräftig scheinen:

Hipparch. 229A: ἄστεως καὶ.. δήμου, 228D ∾ or. 42, 10, 470, 8f., or. 52, 33, 666, 4, or. 74, 8, 764, 2. | Pol. 3, 398C: ᾠδῆς.. καὶ μελῶν, 399C, cf. Plut. mor. 237F, 396C, 406B ∾ or. 11, 1, 194, 6,

---

1) Or. 21 (Schenkl, Herm. 46, 416): τὸ σύμπαν εἰπεῖν ∾ Thuk. 1, 138, 7, 49.

2) Rg. 97.

3) Parallelen aus späteren Autoren bei Wernsdorf a. a. O., Pohlschmidt 16, Rg. 88.

4) Für Libanios vgl. Rg. 99. 5) Ders. 103. Vgl. Jul. ep. 15, 494, 10f.

or. 51, 11, 444, 4, or. 45, 5, 518, 9, or. 52, 1, 608, 7. | Phaidr. 276B: παιδιᾶς . . καὶ ἑορτῆς cf. Philo vit. Mos. 2 (4, 209, 17 Cohn) ~ decl. 1, 7, 30, 4 f.

Adjektiva, Pronomina.

Symp. 186B: ἀνθρώπινα καὶ . . θεῖα πράγματα ~ decl. 3, 19, 86, 8 f. | Apol. 23A: πολλαὶ . . καὶ οἷαι χαλεπώταται ~ or. 8, 13, 788, 1. | Nom. 3, 686B: τηλικοῦτον καὶ τοιοῦτον cf. Luk. somn. 13 ~ decl. 4, 1, 90; 7 f. | Nom. 9, 862A: μὴ βουλόμενος, ἀλλ' ἄκων, Gorg. 509E ~ or. 70, 1, 712, 12 f.[1]) | Nom. 12, 950B: ἄγριον καὶ ἀπηνές[2]) ~ or. 13, 2, 210, 4 f. | Euthyd. 303D: δημοτικόν τι καὶ πρᾷον ~ decl. 4, 8, 100, 7 f. | Apol. 39B: δεινοὶ καὶ ὀξεῖς ~ or. 43, 14, 494, 3. | Nom. 3, 698A: τίμια καὶ καλά, Phil. 30B ~ or. 48, 3, 544, 11. | Symp. 209B: καλῇ καὶ γενναίᾳ, Gorg. 485D ~ or. 52, 13, 632, 6.

Keine genauen Entsprechungen bestehen zwischen:

Phaidr. 238A: πολυμελὲς . . καὶ πολυειδές ~ or. 42, 4, 462, 1 f. | Symp. 218B: βέβηλός τε καὶ ἄγροικος ~ or. 71, 2, 722, 2. | Prot. 326B: εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι ~ or. 58, 1, 674, 5. | Ep. 3, 317C: μεγάλας . . καὶ ὑπερόγκους, cf. Plut. mor. 820F ~ or. 74, 2, 754, 1 f.[3])

Adverbien.

Theait. 186C: μόγις καὶ ἐν χρόνῳ ~ or. 16 (Schenkl, Herm. 46, 416). | Gorg. 470D: χθὲς καὶ πρῴην, Nom. 3, 677D ~ or. 9, 5, 332, 1.[4])

Verba.

Polit. 311C: ἀρχῇ . . καὶ ἐπιστατῇ ~ or. 17, 2, 250, 14. | Nom. 8, 848B: φύειν καὶ ἐκτρέφειν ~ or. 9, 12, 344, 15 f. | Pol. 9, 589B: τρέφων καὶ τιθασεύων ~ or. 22, 4, 276, 9.

Redewendungen.

Nomina.

Substantiva, verbunden mit Substantiva:

Nom. 5, 734B: πᾶς ἀνθρώπων ὄχλος, Euthyd. 271A ~ or. 69, 3, 708, 10. | Charm. 173C: προφήτας τῶν μελλόντων ~ or. 48, 5, 548, 13 f. | Phaidr. 260D: τῶν λόγων τέχνην ~ or. 52, 5, 614, 6. | Tim. 29B: λόγους ὧνπερ . . ἐξηγηταί ~ or. 10, 7, 182, 11 f. | Ax. 370B: δρόμους ἡλίου ~ decl. 6, 22, 404, 10. | Tim. 46D: ἐπιστήμης ἐραστήν ~ or. 52, 20, 644, 3. | Nom. 8, 846D: πόλεως κόσμον ~ or. 10, 10, 184, 13. | Phaid. 85E: ἁρμονίας . . λύρας ~ or. 25, 5, 818, 6. | Nom. 4, 723E: περὶ θεῶν τιμῆς ~ or. 25, 3, 816, 4 f. | Tim. 92: εἰκὼν . . θεοῦ ~

1) Decl. 1, 2, 24, 9 f. geht zurück auf Eur. Andr. 357; vgl. Or. 613. Soph. OR. 1230.

2) Für Libanios vgl. Rg. 102. 3) Vgl. Themist. or. 23, 288 c.

4) Vgl. Julian. or. 2, 126, 10.

or. 52, 13, 632, 7. | Tim. 20C: τὰ.. λόγων ξένια ~ or. 44, 3, 500, 7. | Kriti. 111A: λείψανον . . γῆς, 110E ~ decl. 2, 17, 58, 3. | Euthyd. 305B: ποιητὴς τῶν λόγων, Phaidr. 234E[1]) ~ or. 73, 3, 734, 7.

Vergleiche ferner:

Symp. 180B: ἀρετῆς . . κτῆσιν, Pol. 4, 443E ~ or. 8, 12, 784, 13f., decl. 3, 17, 82, 7. | Nom. 2, 653D: ἀναπαύλας . . πόνων ~ or. 45, 15, 538, 6. | Symp. 177D: πατὴρ . . λόγου, Phaidr. 257B[2]) ~ or. 50, 8, 598, 15 (vgl. Wernsdorf a. O.) | Nom. 1, 644D: δόγμα πόλεως, Min. 314E ~ decl. 5, 10, 136, 6.[3]) | Gorg. 483E: νόμον . . φύσεως, Tim. 83E ~ or. 45, 12, 532, 7; decl. 3, 7, 70, 13; § 14, 78, 8, or. 37, 6, 884, 4. | Phaid. 66C: τοῦ ὄντος θήραν ~ or. 25 (Schenkl, Herm. 46, 417).

Substantiva, verbunden mit Adjektiva:

Phaid. 82A: πολιτικὴν ἀρετήν, Ap. 20B ~ or. 52, 28, 658, 7f. | Menex. 249A: πατρῴας ἀρετῆς ~ or. 17, 1, 250, 7. | Symp. 216E: πάγκαλα (ἀγάλματα) ~ or. 27, 7, 836, 2. | Tim. 41E: γένεσις πρώτη, Phaidr. 248D, Nom. 3, 676C, 10, 896A, 899C ~ or. 8, 7, 778, 1. | Soph. 235E: ἀληθινὴν συμμετρίαν ~ or. 52, 13, 632, 4f.

Adjektiva:

Pol. 4, 431D: κρείττω ἡδονῶν ~ or. 13, 23, 224, 4.[4]) | Soph. 231B: γένει γενναίᾳ ~ or. 45, 16, 538, 12f. | Euth. 6E: θεοῖς προσφιλές ~ or. 13, 23, 224, 3. | Theait. 142D: ἀξίους ἀκοῆς, Hipp. mai. 286B ~ or. 20, 2, 264, 6. | Pol. 5, 470C: πολεμίους φύσει, Isokr. or. 4, 184, cf. Arist. or. 13, t. 1, 198, 18, or. 52, t. 2, 586, 15, 600, 13 Dind.[5]) ~ decl. 5, 11, 138, 12. | Tim. 88A: ξυμφυὲς διανοίᾳ ~ or. 13, 23, 224, 1 (lies μνήμῃ statt μνήμη). | Pol. 1, 333D: ἐν . . χρήσει ἄχρηστος ~ or. 52, 23, 650, 4f. | Phaidr. 243C: πρᾶος τὸ ἦθος ~ or. 45, 15, 536, 13. | Hipparch. 225C: δεξιοὶ περὶ . . δίκας ~ or. 42, 5, 462, 10.

Verba.

Mit Genetiv:

Pol. 7, 539B: λόγων γεύσωνται ~ or. 30 (Schenkl, Herm. 46, 422). | Alk. 2, 141D: τυραννίδος ἐπιθυμήσαντες ~ or. 43, 10, 488, 6f. | Nom. 9, 879A: κρατοῦσα ψυχῆς ~ or. 27, 8, 836, 13f. | Pol. 7, 538C: ἁπτομένους . . λόγων, 539A, Euthyd. 283A, Isokr. or. 11, 39 ~ or. 68, 6, 700, 13.

Mit Dativ:

Nom. 10, 889D: κοινωνοῦν φύσει ~ or. 9, 2, 324, 12. | Nom. 6, 783C:

---

1) Für Libanios vgl. Rg. 105. 2) Vgl. Julian. or. 2, 62, 17.
3) Doch decl. 3, 9, 72: ἡ κοινὴ φωνὴ τῆς πόλεως geht auf Dem. or. 18, 170 zurück.
4) Für Libanios vgl. Rg. 110.
5) Menopulos 63.

φυλάξωμεν . . μνήμη ∼ or. 10, 13, 188, 7.[1]) | Tim. 60C: περιχυθεὶς τῷ τῆς γῆς ὄγκῳ ∼ or. 21, 3, 270, 1.

Ferner, weniger beweiskräftig:

Phaid. 113C: κύκλῳ περιελθών, 112D, 117E, Polit. 283B ∼ decl. 5, 41, 160, 11. | Nom. 7, 796A: λόγῳ κοσμεῖν, Lach. 197C, Lys. 196B. Menex. 239C ∼ or. 65, 1, 580, 9, or. 43, 13, 492, 4, or. 52, 23, 650, 12f. | Hipp. mai. 282C: νέοις συνών, Ap. 19E u. ö. ∼ or. 42, 4, 460, 10, § 6, 464, 9 (vgl. S. 5).

Mit Akkusativ:

Phaidr. 235D: χρυσῆν εἰκόνα . . ἀναθήσειν ∼ or. 34 (Schenkl, Herm. 46, 425). | Pol. 7, 520B: ἐκτίνειν . . τροφεῖα ∼ or. 42, 9, 468, 6. | Gorg. 501A: φύσιν ἔσκεπται ∼ or. 30, 3, 282, 9. | Nom. 10, 888A: σβέσαντες . . θυμόν ∼ or. 18, 1, 256, 6. | Phaidr. 258A: ἐπιδεικνύμενος . . σοφίαν ∼ or. 42, 4, 462, 2. | Polit. 278B: ἐνδεικνύναι . . φύσιν ∼ or. 22, 3, 276, 1. | Theait. 149A: ἐπιτηδεύω . . τέχνην ∼ or. 42, 4, 460, 9f. (vgl. S. 4).[2]) | Pol. 2, 370B: τέχνας ἐργαζόμενος ∼ or. 52, 7, 618, 4f. | Prot. 322A: βωμοὺς . . ἱδρύεσθαι ∼ decl. 3, 13, 74, 18f. | Symp. 212E: κεφαλὴν ἀναδήσω, 213E ∼ or. 45, 9, 526, 7. | Nom. 10, 891E: ψυχὴν ἀπεργασάμενοι ∼ or. 10, 13, 190, 2f. | Pol. 8, 560D: καθήραντες . . ψυχήν ∼ or. 45, 2, 510, 8.[3]) | Symp. 210A: γεννᾶν λόγους ∼ or. 10, 2, 174, 12f. | Prot. 343A: ἀπαρχὴν . . ἀνέθεσαν ∼ or. 13, 36, 238, 4. | Menex. 242C: χάριν ἐκτινόντων τῇ πόλει, Pol. 1, 338B ∼ decl. 4, 22, 114, 9f.[4]), or. 42, 8, 468, 2f. | Nom. 3, 698D: λόγος . . ἐξέπληττε, Hipp. mai. 382E ∼ or. 44, 5, 504, 1f. | Phaidr. 111E: τόπους πληροῦσθαι ∼ or. 8, 5, 774, 8f. | Gorg. 494C: πληροῦντα (ἐπιθυμίας), 503C ∼ decl. 6, 14, 392, 3, fr. 77 (Schenkl, Herm. 46, 442), or. 43, 15, 494, 12. | Ax. 370E: ἐμαυτὸν συνείλεγμαι ∼ or. 10 (Schenkl, Herm. 46, 415). | Symp. 180C: λόγον διηγεῖτο ∼ or. 9, 6, 334, 1. | Soph. 242C: μῦθον . . διηγεῖσθαι ∼ or. 52, 19, 642, 12f.

Weniger wahrscheinlich erscheint ein Zusammenhang an folgenden Stellen:

Gorg. 511B: μελετᾶν . . τέχνας, Ar. Plut. 511 ∼ or. 49, 4, 560, 6. | Tim. 85E: ἔλυσε . . νεὼς πείσματα ∼ or. 51, 14, 448, 7, or. 52, 9, 622, 3. | Ion 536B: φθέγξεται . . μέλος ∼ or. 51, 2, 430, 6.[5]) | Charm. 161D: ῥήματα ἐφθέγξατο, Prot. 342E, Pol. 5, 462C ∼ or. 7, 2, 164,

---

1) Beide Stellen schon bei Stenzel 26.

2) Rg. 112.

3) Vgl. Julian. ep. 56, 566, 14 und für Libanios Rg. 114.

4) Zugleich ist dort Soph. Trach. 994 nachgeahmt (vgl. 1045), eine Stelle, die auch or. 8, 21, 800, 12 und § 2, 768, 13, 770, 4f. nachklingt.

5) Hier ist zugleich Euripides benutzt (Hipp. 880, Med. 1307).

2. | Phaid. 60E: μουσικὴν . . ἐργάζου ∼ or. 51, 9, 440, 16, or. 52, 7, 618, 8, vgl. or. 69, 5, 712, 5. | Ap. 19B: ζητῶν . . τὰ ἐπουράνια, Epin. 989A ∼ or. 27, 5, 834, 13.

Figura etymologica:

Kriti. 120A: κρατῆρα κεράσαντες, Hom. γ 393, η 179, ϑ 470, υ 253 ∼ ecl. 12, 8, 204, 3. | Min. 315C: ϑυσίας ϑύουσιν, Ep. 7, 349D, Xen. Apomn. 1, 3, 3 ∼ decl. 3, 13, 74, 19.

Mit Präpositionen:

Nom. 9, 866D: εἰς τὴν ὑπερορίαν ἐκπεμπέτω, 11, 936C ∼ decl. 6, 9, 382, 12f. | Theait. 168D: σπουδάσαι . . περὶ τὸν λόγον ∼ or. 79, 4, 812, 8. | Ep. 7, 327D: εἰς ἐπιϑυμίαν ἐλϑεῖν, Kriti. 113C ∼ or. 52, 19, 642, 2f. | Hipp. min. 291A: εὐδοκιμοῦντι —Ἕλλησιν ∼ or. 44, 2, 500, 1f. | Alk. 1, 117B: ἀναβήσει εἰς . . οὐρανόν ∼ decl. 3, 5, 68, 18. | Hipp. mai. 298D: εἰς μέσον παράγοντες, Nom. 4, 713B ∼ or. 42, 3, 460, 2. | Theait. 149A: μὴ . . μου κατείπῃς πρὸς τοὺς ἄλλους, Pol. 10, 595B, cf. Luc. cal. 2 ∼ or. 50, 8, 598, 13.

Weniger beweiskräftig sind folgende Stellen:

Pol. 5, 469E: πρὸς τοὺς βαρβάρους τρέποιντο ∼ decl. 1, 3, 24, 12. | Lys. 208A: ἐπὶ . . ἁρμάτων ὀχεῖσϑαι ∼ or. 29, 4, 852, 10. | Ax. 370B: ἀναβλέψαι . . εἰς τὸν οὐρανόν ∼ or. 45, 9, 526 (ἀναβλέπειν W., ἀναπέμπειν Hss.).

Adverbien.

Nom. 11, 932A: μέχρι τῶν ἐσχάτων ∼ or. 8, 13, 788, 5f. | Theait. 187E: οὐκ ἄπο καιροῦ ∼ or. 65, 4, 586, 3. | Prot. 326C: πρωΐτατα τῆς ἡλικίας ∼ or. 9, 15, 352, 6f. | Soph. 234C: πόρρω τῶν πραγμάτων ∼ decl. 6, 8, 382, 3. | Tim. 65D: πέρα τοῦ μετρίου ∼ or. 18, 3, 258, 1.

Präpositionen.

Pol. 2, 378B: δι' ἀπορρήτων ∼ decl. 2, 21, 62, 1. | Phaid. 96A: πρὸς πειϑώ ∼ decl. 1, 1, 20, 7. | Prot. 318A: ἐπὶ τὸ βέλτιον ∼ decl. 1, 1, 22, 1f. | Prot. 340E: εἰς καιρόν γε[1]), Phaidr. 229A, Nom. 11, 926E ∼ decl. 4, 16, 108, 3. | Alk. 2, 175D: ἔξω . . μέτρου ∼ or. 51, 1, 428, 5f. | Men. 83C: ἀπὸ τῆς ἡμισείας ∼ or. 45, 4, 518, 5.

Einzelne Wörter.

An erster Stelle sind solche Wörter zu beachten, die **nur** bei Platon, höchstens noch bei einem seiner Nachahmer, vorkommen, oder die, zwar auch anderwärts einmal vorkommend, bei Platon doch nur **einmal** oder ganz selten sich finden. Die zweite Stelle nehmen Wörter ein, die in einer **besonderen Bedeutungsnuance**

---

1) Κατὰ καιρόν (decl. 5, 16, 142) stammt aus Pind. Isthm. 2, 32.

bei Platon (oder auch noch bei einem Nachahmer) oder auch bei anderen Autoren sich finden. Der letzten Gruppe sind die Wörter zugewiesen, deren besondere grammatische Konstruktion von Himerios nachgebildet worden ist.

Nur bei Platon erscheint (ἅπαξ λεγόμενον): καινοτομία Nom. 4, 715 C, 12, 949 E ∾ or. 34, 8, 300, 8.[1])

Auch bei einem Nachahmer:

Pol. 10, 617C: λευχειμονούσας, cf. Strab. 11 p. 520 ∾ or. 48, 1, 542, 8.[2]) | Ion 534 A: μελιρρύτων, cf. Nonn. par. 6, 133 ∾ or. 8, 10, 784, 1. | Phaidr. 251 A: ἀρτιτελής, cf. *Aristeid. or. 49 t. 2, 535, 18 D. ∾ or. 74, 8, 762, 7.[3])

Nur einmal bei Platon:

Phaidr. 253 D: ὑψαύχην ∾ ecl. 12, 6, 202, 5, or. 68, 6, 700 ff.[4]), or. 20, 5, 268, 2, or. 51, 1, 428, 5. | Phaidr. 256 A: ὁμόζυξ ∾ or. 43, 13, 492, 3. | Ap. 20 C: ἡβρυνόμην[5]) ∾ 43, 8, 484, 9, or. 50, 11, 604, 2, or. 52, 11, 626, 8, or. 29, 2, 850, 17. | Phaidr. 250 B: ὁλόκληροι, Tim. 44 C, Nom. 6, 759 C ∾ or. 45, 4, 518, 6, or. 26 (Schenkl, Herm. 46, 418); vgl. S. 5.[6]) | Phaid. 70 A: ἀδολεσχῶ, [Plat.] Anterast. 132 B, Eryx. 392 D ∾ or. 52, 22, 646. 12.[7])

Wörter in spezieller Bedeutung.

Phaidr. 246 B: περιπολεῖν ∾ or. 36, 4, 874, 13. | Pol. 5, 474 A: τωθαζόμενος ∾ or. 50, 4, 592, 5. | *Pol. 3, 411 C: εὐωχῆται ∾ or. 21 (Schenkl, Herm. 46, 416). | *Ep. 9, 358 A: ἡ πατρὶς μερίζεται ∾ or. 13, 25, 226, 9. | Nom. 5, 746 C: ἐκκλίνειν[8]) ∾ or. 8, 8, 780, 9. | *Hipp. mai. 285 D: ἁρμονιῶν ∾ or. 52, 22, 646 ff. | *Menex. 237 B: γένεσις ∾ decl. 6, 3, 374, 2. | Symp. 202 E: διαπορθμεῦον[9]) ∾ or. 9, 10, 340, 5 f., or. 69, 18, 640, 9, or. 34, 12, 304, 60. | Pol. 4, 429 E: ἔκπλυτα ∾ or. 34, 11, 302, 4. | Kleit. 408 B: πηδάλια . . διανοίας[10]) ∾ or. 43, 14, 492, 16. | *Phaidr. 278 E: μαντεύομαι ∾ or. 51, 4, 432, 13. | Gorg. 465 B: κομμωτική (τέχνη), C, 463 B[11]) ∾ or. 68, 6, 702, 4. | Nom. 12, 959 A: ἰνδαλλόμενον, Pol. 2, 381 E[12]) ∾ or. 52, 13,

---

1) Für [Libanios]: Rg. 165. Vgl. Julian. ep. 35, 527, 4, ep. 63, 587, 4, in Christ. 208, 10.

2) Für Libanios vgl. Rg. 124. 3) Menopulos 64.

4) Das dort erscheinende τολμηροί ist bei Plat. Nom. 8, 835 C, Soph. 267 D belegt.

5) Vgl. Themist. or. 23, 296 a.

6) Vgl. Julian in Christ. 191, 13. Ep. 73, 595, 16.

7) Wernsdorf verweist auf Phaidr. 269 E. Vgl. Julian or. 3, 159, 4 f.

8) Julian or. 3, 132, 2. 9) Themist. or. 20, 234 c.

10) Themist. or. 1, 12 b, or. 26, 321 c. 11) Themist. or. 24, 303 c.

12) Ebd. or. 4, 51 d.

632, 8. Theait. 149A: βλοσυρᾶς, Pol. 7, 535B ∼ or. 8, 12, 786, 5. | Phaidr. 251B: ἔκφυσιν, Nom. 6, 777E ∼ or. 9, 13, 348, 3. | Ep. 7, 331B: ἀφοσιωσάμενος, Nom. 6, 752D ∼ decl. 5, 24, 148, 10, § 29, 152, 10, decl. 6, 32, 422, 2.[1]) | Tim. 41C: ὑπαρξάμενος, Pol. 5, 467C ∼ or. 69, 2, 706, 5.

Auch bei Nachahmern Platons erscheinen folgende Wörter: Nom. 4. 722E: συνθέτης, cf. Paus. 10, 26, 1 ∼ or. 13, 27, 228, 4. | Nom. 7, 810A: φιλομαθοῦντι, cf. Polyb. 1, 13, 9. 9, 2, 5, Plut. mor. 60A, 122D ∼ or. 31, 2, 856, 12. | Gorg. 492C: τὰ καλλωπίσματα, cf. Plut. Lyc. 9 ∼ or. 8, 5, 774, 5. | Nom. 11, 933C: μαγγανεύματα, Gorg. 484A, cf. Plut. Ant. 25 ∼ or. 49, 4, 560, 7.[2]) | *Phaidr. 252B: ἐκ τῶν ἀποθέτων, cf. Plut. mor. 728F ∼ or. 51, 1, 430, 1. | Phaidr. 250E: νεοτελής, cf. Luc. d. mer. 11, 2 ∼ or. 10, 6, 180, 3, or. 19, 3, 262, 11, or. 52, 12, 628, 9. | Phaidr. 277C: παναρμονίους, cf. Luc. salt. 72 ∼ or. 52, 31, 662, 17. | Gorg. 454C: προαρπάζειν, cf. Luc. Tim. 54, Tox. 6, dial. mar. 13, 2, pro im. 17, Joseph. A. I. 13, 5, 8. 20, 7, 2 ∼ or. 10, 3, 176, 2, or. 27, 7, 836, 4. | Phaidr. 230C: ξεναγουμένῳ und ἐξενάγηται, cf. Luc. d. mort. 18, 1, Char. 1, Alk. 1, 26[3]) ∼ or. 63, 2, 564, 1.

Endlich:
Hipp. mai. 298B: παραλάθοι, Isokr. or. 10, 14, or. 11, 48, or. 12, 200 ∼ or. 19 (Schenkl, Herm. 46, 416). | Pol. 6, 492C: ἐπηχοῦντες, Eur. Kykl. 426 ∼ or. 31, 2, 858, 2.

Wörter, die Platon in singulärer Konstruktion verwendet:
Pol. 7, 520B: τελεώτερον ∼ or. 58, 3, 674, 19. | Soph. 268A: πρὸς . . ἄλλους . . ἐσχημάτισται ∼ or. 48, 2, 544, 6.

Folgerungen aus dem Material.

Himerios ist philosophisch interessiert. Wesen und Wert der Philosophie beleuchtet die Epikurdeklamation, Nachrichten über die einzelnen Philosophen bieten außer ihr die Reden, und zwar ziemlich gleichmäßig Schul- und öffentliche Reden. Mit Sophisten und Sophistik beschäftigen sich neben jener Deklamation besonders or. 42, 44 und 26. Bei ihrer Niederschrift hatte der Rhetor deutlich Stellen aus Hippias maior, Gorgias, Apologie und Phaidros vor Augen. Bei dem, was über Sokrates berichtet wird — und Himerios spricht mit Vorliebe von ihm —, dürfte er sich im allgemeinen an Platons Schilderungen als die einer Hauptquelle (vgl. Julian. or. 8, 314, 18 ff.) anschließen, doch sind

1) Für Libanios vgl. Rg. 127. Ferner: Synesios 45 A.
2) Rg. 125. Synesios 86 B, ep. 103 (Hauck 48).
3) Themist. or. 11, 151 c, or. 16, 200 b, Synesios 1 B.

wörtliche Anklänge nur an Phaidros, Alkib. 1, Gorgias vorhanden. Auch hierüber bieten das meiste die Reden (bes. 37, 42, 48, 8). Dasselbe ergibt die Betrachtung dessen, was über Platons Leben, Philosophie und Darstellungskunst gesagt wird. Unter den Reden tritt neben 37 die 52., an Prokonsul Hermogenes[1]), des Rhetors Gönner, gerichtet, hervor, sowie or. 8, Διογένης ἢ προπεμπτικός.

In manchen seiner Äußerungen über die Götter berührt sich Himerios mit Libanios. Von den Deklamationen enthält nur die 5. (Themistokles) platonische Gedanken; mehr bieten die Reden, besonders die 52., 50., 10. und 8. Neben den Phaidros tritt Ion als Quelle, nach ihnen Politeia, Symposion, Minos, Protagoras, Phaidon. Mehr Gedanken sind dem Gebiet der Psychologie Platons entnommen, besonders aus Politeia, Phaidros, Phaidon. Wieder treten or. 10 und 37 hervor. Die Gedanken über Lebensführung, deren Libanios ungleich mehr den Dialogen Platons entlehnt hat, finden nur in den Reden ihren Niederschlag; als Hauptquellen kommen hierfür Politeia, Laches, Phaidon in Betracht. Die Gedanken über den Tod, dem Phaidon entlehnt, sind in der Monodie auf Rufinos verwertet. — Unter den platonischen Mythen hat der Erosmythos des Phaidros unleugbar die stärkste Nachwirkung geübt, besonders in or. 52 und 10. Der Prometheusmythos ist in der improvisierten or. 73 verwendet, die Fabel von den Zikaden wirkt besonders in or. 10 nach. — So sind Gedanken und Mythen aus mehr als 60 Platonstellen auf Himerios übergegangen, fast zur Hälfte aus dem Phaidros, sodann aus Phaidon, Politeia, Symposion sowie Ion, Protagoras, Timaios. Etwa 15 Stellen der Hermogenesrede gemahnen an Platon, weniger bereits von or. 10 und 34, der Einfluß der Gedankenwelt Platons zeigt sich also stärker in den öffentlichen Ansprachen als in den Schulreden.

Wörtliche Zitate aus Platon fehlen bei Himerios ganz; in der Ausgestaltung der Motive der Dialoge verfährt er nicht so abwechslungsreich wie Libanios, hat aber mehr Motive nachgeahmt als Julian. Phaidros, Politeia, Symposion sind es, an die er sich am häufigsten anlehnt, aber auch die Wirkung von Theaitetos, Nomoi, Epinomis, Euthydemos läßt sich erkennen. Die Mehrzahl der Stellen, an denen solche Motive nachwirken, steht in öffentlichen Reden, besonders or. 42, 52, 71, 9, 10, sowie in decl. 3 und 4. Aus Politeia, Politikos und dem unechten Theages stammen die spärlichen, in Schulreden eingeflochtenen Bilder und Vergleiche. Das mythologische Gut (aus Politeia und Euthydemos) hat in einigen Reden Aufnahme gefunden, die Kenntnis von historischen Tatsachen — darunter allerdings

1) O. Seeck, Die Briefe des Libanios 173 IV.

viele loci communes! — lieferten Menexenos, Nomoi u. a. Werke: verwendet hat er sie im πολεμαρχικός und anderen Reden.

Gedanken, Dialogmotive u. a. Stoffe hat Himerios aus etwa 150 Stellen der platonischen Dialoge entlehnt, aus dem Phaidros allein fast 50, demnächst aus Politeia, Symposion, Phaidon. Auch Nomoi, Menexenos, Theaitetos, Hippias maior, Protagoras, Euthydemos wirken ziemlich stark nach. Unter Himerios' Reden steht im Hinblick auf die Ausschmückung mit platonischem Gut an erster Stelle die Hermogenesrede; ihr folgen or. 42, 37, 10, endlich or. 8, 34, 43, 45, 73. Bei Berücksichtigung des Umfanges dieser Reden stehen or. 34 und 42 an der Spitze; es folgen or. 10, 52, 8, 73, endlich 43 und 45. Deutlich zeigen die großen öffentlichen Reden des Himerios stärkere Nachwirkung des Platonstudiums als die für die Schule geschriebenen.

Einige Stellen, an denen der Rhetor Sätze und Satzteile platonischer Dialoge nachbildet, finden sich in den Deklamationen, mehr als doppelt so viel in den Reden. Für einige war die Politeia Vorbild, für andere Nomoi, Timaios u. a. Dialoge. Erheblicher ist die Nachahmung der platonischen copia dicendi: bedeutungsgleiche oder -verwandte Worte verbindet Himerios ebenso wie Platon. Die meisten Beispiele geben ihm die Nomoi, weniger Politeia und Symposion. Unter den Deklamationen ragt die 3., unter den Reden or. 42 und 52 hervor. Am deutlichsten aber zeigt sich der Einfluß der platonischen Diktion im Gebrauch von Redewendungen, die dem Philosophen eigentümlich sind. Deren Zahl (etwa 70) ist größer als die der entlehnten Gedanken und der Dialogmotive. Wieder treten die rhythmisch neuartigen Nomoi in erster Reihe hervor; gegen sie stehen Politeia und Timaios, noch mehr Phaidon, Phaidros, Theaitetos, Gorgias zurück. Wieder ist die Nachwirkung Platons in den Deklamationen (vgl. den Polemarchikos!) viel schwächer als in den Reden, unter denen or. 52, 9 u. a. öffentliche den Schulreden voranstehen. — Von den platonischen ἅπαξ λεγόμενα ist nur eins aus den Nomoi in or. 34 übergegangen. Doch ebenso wertvoll sind die Wörter, die nur noch ganz vereinzelt bei Autoren wie Strabon, Aristeides u. a. erscheinen; nur den Aristeides kennt Himerios selbst. Besondere Beachtung verdienen die Wörter, die bei Platon nur einmal, und zwar in recht bezeichnendem Zusammenhange vorkommen, z. B. im Phaidros. An diesen Dialog hat sich Himerios mit Vorliebe im Gebrauch der Einzelwörter angeschlossen, weniger an Politeia, Nomoi, Gorgias. Von den Reden enthält die längste, or. 52, eine ganze Reihe platonischer Wörter.

Faßt man alles, was Himerios aus Platons Sprache entlehnt

hat, zusammen, so tritt die mächtige Wirkung der Nomoi und der Politeia vor allem hervor, nächst ihnen des Phaidros und Timaios, sodann des Symposion, Gorgias, Phaidon. Bei Berücksichtigung des Umfangs dieser Dialoge allerdings stehen Phaidros, Symposion und Timaios den anderen voran. Unter den Deklamationen steht die 6. an der Spitze, unter den Reden or. 52, dann 42 (εἰς Κερβώνιον λαλιά), 10, 45, 8, 9.

Zusammenfassung.

Himerios, der etwa 300 Platonstellen, die er eigener Lektüre (vgl. S. 3) verdankt, in seinen Werken verwendet hat, hat in fast gleichmäßiger Stärke die gedanklich-sachliche und die sprachliche Seite Platons berücksichtigt — nicht ist etwa das formale Interesse für ihn das überwiegende gewesen. Die Übernahme der platonischen Gedanken und der Mythen, der Motive und stofflichen Einzelheiten, endlich der Diktion aus den Dialogen Platons ist oben aufgezeigt. In der Geschicklichkeit seiner Nachahmung steht er dem Libanios nahe: derartiges lernte eben der Rhetor schon auf der Schule; doch erreicht Himerios in der Ausnutzung der Dialogmotive und Vergleiche nicht die Abwechslung und χάρις des Rhetors von Antiocheia.

Nach der mehr oder minder intensiven Benutzung der einzelnen Dialoge lassen sich vier Gruppen erkennen: 1. an der Spitze aller Dialoge steht der Phaidros, dem Erosmythos, Dialogmotive, Einzelwörter entnommen sind; über 60 Stellen hat Himerios sich aus ihm zu eigen gemacht. Der Politeia verdankt er vor allem Motive, Redewendungen und Gedanken, die Nomoi sind fast nur in sprachlicher Hinsicht ausgebeutet; dem Symposion verdankt Himerios Dialogmotive und sprachliches Gut in etwa gleicher Stärke, vom Phaidon hat vor allem der tiefe Gedankengehalt auf ihn eingewirkt. Über die Hälfte aller Platonreminiszenzen des Himerios stammt aus diesen fünf Dialogen. 2. Timaios und Gorgias haben den Rhetor in sprachlicher Hinsicht beeinflußt; dem Menexenos entnimmt er historische Angaben (soweit es nicht τόποι waren!); Theaitetos hat mehr durch Dialogmotive als durch Redewendungen auf Platon eingewirkt. 3. Schwächer benutzt sind Hippias maior und Protagoras — sie wirken besonders in inhaltlicher Hinsicht —, dann Euthydemos, Menon, Sophistes, Alkib. I und Ion. 4. Der letzten Gruppe gehörten an: Apologie[1]), die bei Libanios ungleich intensiver benutzt ist, Kritias, Charmides, Laches u. a. — Der Einfluß der gedanklich-stofflichen Seite auf Himerios ist bei Phaidros, Symposion, Phaidon, Menexenos u. a. stärker, bei Nomoi, Timaios, Gorgias, Menon, Politikos dagegen

1) Auch bei Julian ist die Apologie nicht sonderlich stark benutzt.

schwächer als die Nachwirkung der sprachlichen Seite. Von den 45 Schriften, die im Corpus Platonicum vereinigt sind, hat Himerios 29 benutzt, und zwar alle echten — außer Kriton, Philebos, Lysis, Parmenides[1]) — sowie Minos, Theages, Hipparch, Axiochos, Epinomis. Die hauptsächlich benutzten Dialoge hat er in allen ihren Teilen gleichmäßig herangezogen: Phaidros, Symposion u. a. m. Aus anderen scheinen bestimmte Partien bevorzugt: z. B. Phaid. 58/65, 82/85, 106 f., Menex. 237/42, Theait. 142/59, Hipp. mai. 281/4, Ion 533 ff., Alk. 1, 118 f., Gorg. 470 ff. Von den Büchern der Politeia haben 3 und 4 den größten, 6 den geringsten Einfluß auf Himerios geübt (bei Julian sind 3, 6, 5 am meisten, 4 am wenigsten benutzt); von den Nomoi sind B. 3 und 4 am stärksten, 6 am schwächsten berücksichtigt (bei Julian sind 4, 5, 7 viel, 6 und 11 gar nicht herangezogen). Doch fehlt es bei den genannten Dialogen nicht an wiederholten Anspielungen auch auf die anderen Partien; daher läßt sich das oben Gesagte nicht zugunsten der Hypothese von der indirekten Benutzung Platons verwerten (s. oben S. 3).

In den Reden des Himerios tritt Platonstudium mehr als doppelt so intensiv zutage als in den Deklamationen, während bei Libanios gerade die Deklamationen den stärkeren Einfluß Platons zeigen. Nach dem Grade, in dem sich in den Reden die Wirkung des Platonstudiums offenbart, lassen sich diese in drei Gruppen sondern: 1. allen weit voran steht die Hermogenesrede mit etwa 40 Reminiszenzen, und zwar haben hier die Gedanken des Philosophen weit stärker gewirkt, als das stoffliche und das sprachliche Gut. Nur halb so viel Platonisches enthalten or. 42 (εἰς Κερβώνιον λαλιά) und 10 (Διογένης). Ebenso steht unter dem Nachklang platonischer Gedanken or. 8, die Monodie auf Rufinos. In or. 45 (εἰς Κωνσταντίνου πόλιν καὶ Ἰουλιανόν) halten sich beide Seiten das Gleichgewicht, or. 37 (προπεμπτικὸς εἰς ἑταίρους) weist sogar allein Nachwirkung von Gedanken und Stoffen auf. Viele Reminiszenzen an die Sprache Platons dagegen zeigen or. 9, ein Epithalamios auf Severus, der auch unter dem Nachklang Sapphos steht, während wiederum in or. 43 (εἰς Ἰουλιανόν), 73, einem improvisierten Propemptikos, 34 (εἰς Ἀνατόλιον) und 48 (εἰς γενέθλιον ἑταίρου) das inhaltliche Moment stärker hervortritt. Berücksichtigt man mit den Umfang der Reden, so ergibt sich etwa die Reihe: or. 42, 34, 10, dann 52, 48 usw. 2. In die zweite Gruppe gehören or. 13, 18, 27, 44, 51, 30, 50, 63 (fünf öffentliche, drei Schulreden!), sodann or. 25, 26, 29, 36, 38, 64, 69, 22 und 71. 3. Die

1) Auch Julian hat den Parmenides gar nicht, Libanios nur den Anfang (Rg. 151) benutzt.

übrigen Reden weisen nur vereinzelte Spuren der Platonlektüre auf; solche fehlen ganz in or. 7, 11, 16, 23, 32, 67. Zur Ausschmückung seiner öffentlich gehaltenen Reden und Ansprachen hat Himerios also Platon mehr herangezogen, als für die auf seinen Hörsaal beschränkten Reden.

Unter den einzelnen Deklamationen des Rhetors zeigt den stärksten Einfluß Platons die epideiktische 6., der Polemarchikos, und zwar überwiegt die Nachwirkung der Sprache Platons die seiner Gedanken und Stoffe. Die Epikurdeklamation (3) zeigt, dem philosophischen Thema entsprechend, einen starken Einschlag des platonischen Denkens. Gegen sie treten decl. 4 (κατὰ πλουσίου) und 5 (ἀντιλογία Θεμιστοκλέους) zurück. Kaum eine Spur von Platonismen zeigen die in enger Anlehnung an Demosthenes gearbeiteten Deklamationen des γένος συμβουλευτικόν (1 und 2). Bei Berücksichtigung des Umfangs geht decl. 3 sogar decl. 6 voran.

Vergleicht man den Einfluß Platons auf Himerios mit demjenigen anderer Autoren auf ihn, so ist folgendes festzustellen: Homer hat der Rhetor bei seiner Vorliebe für die Dichter eingehend studiert. Der Einfluß Pindars, der Tragiker und Komiker dagegen erscheint ganz gering. Daß sich die Spuren des Demosthenes[1]) bei Himerios ebenso stark wie die Platons nachweisen lassen, möchte ich bezweifeln: nur in decl. 1 und 2 schließt er sich an ihn an, wie in decl. 6 an den dem gleichen rhetorischen γένος angehörenden Panathenaikos des Aristeides.[2]) Sichtlich weniger als Platon sind Isokrates und andere Redner sowie Xenophon, Herodot, Thukydides ihm Stilmuster gewesen, Autoren, auf die Julian, Libanios, Synesios oft genug anspielen. Er hat im ganzen, was mit seiner prinzipiellen Stellung zum Mimesisproblem zusammenhängt, nicht so viele Autoren für seine Sprache fruchtbar gemacht wie Libanios und Julian, bei dem man gewöhnlich den Einschlag der rhetorischen Bildung unterschätzt.

Bei Berücksichtigung des Umfangs des Erhaltenen muß man gestehen, daß Himerios den Platon verhältnismäßig stärker als Libanios benutzt hat. Er hat etwa ein Sechstel so viel von ihm beeinflußte Stellen aufzuweisen und steht ihm doch an Umfang des Erhaltenen bei weitem nicht in demselben Verhältnis gegenüber. Sichtlich hat auf Himerios das gedankliche Element tiefer gewirkt als auf jenen. Trotzdem tritt die Einwirkung der Sprache Platons relativ mehr als bei jenem hervor, so daß sie dem Einfluß der Gedanken und Stoffe schließlich die Wage hält. Himerios ist also keineswegs ein-

1) Menopulos 36/47.
2) Menopulos 47/64. Norden AK. 428. Rg., Berl. phil. Woch. 1919, 1035.

seitiger Rhetor. Freilich überwiegend wie bei Julian, Themistios und auch Synesios ist bei ihm das Interesse an der Philosophie Platons nicht. Anderseits weisen für Themistios und die Kirchenväter, soweit sich darüber urteilen läßt, deren Werke auf das Studium einer kleineren Zahl von Dialogen als bei Libanios, Himerios, Julian, der 11 Dialoge ziemlich stark, etwa 20 andere gelegentlich benutzt zu haben scheint.

Breslau. **Eberhard Richtsteig.**

Der griechische Kodex 29713 des British Museum

enthält einige spätere, wahrscheinlich während des 16. Jhs. geschriebene Eintragungen, die zur Verfolgung der Geschichte dieses prachtvollen Evangelien-Kodex helfen: Τῶ παρὸν εὐαγγέλιον ὑπάρχι τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Ξάνθου τοῦ τιμίου Προδρόμου .... Τὰ σκεύη της μητροπόλεως Ξάνθου εἰς τὴν Αρχαγγελιώτισα· τὸ παρὸν εὐαγγέλιον usw. Sp. P. Lambros, der in seinem Νέος Ἑλληνομνήμων Bd. I (1904) S. 370 diese Eintragungen mitgeteilt hat, glaubte, daß die in ihnen erwähnte Metropole nicht *Xanthe* in Thrakien, sondern *Xanthos* in Lykien sei; demgegenüber bemerke ich, daß hier sicher das thrakische Xanthe gemeint ist. Denn das *(Mariä-) Archangeliotissa (-Kloster),* in welchem der in Rede stehende Kodex laut obiger Eintragung einst aufbewahrt wurde, liegt in Thrakien, und zwar in der nächsten Umgebung von Xanthe. Dieses Kloster besaß bis zum Balkankrieg 1912/13 mehrere griechische Handschriften (vgl. *Chrysostomos Chadzi-Staurou* in der „Byzantinischen Zeitschrift" Bd. XXI (1912) S. 65 ff.).

Athen-Berlin. **Nikos A. Bees** (Βέης).

Intorno a Quinto Smirneo.

I.

I giudizi relativi all' arte e alle doti poetiche di Quinto da Smirne sono notevolmente discordi[1]), ma non voglio ora trattenermi su questa nè sulla questione dei rapporti del poeta con i precedenti e con la poesia latina, con Virgilio in particolare, la cui imitazione non mi sembra da escludere.[2]) Piuttosto mi fermerò a poche considerazioni, che interessano la tecnica dell' autore e la composizione della sua opera.

1) Un' interessante serie è raccolta da G. W. Paschal, A Study of Quintus of Smyrna, Chicago 1904, p. 66 sg. Duro il giudizio del Wilamowitz, Die Kultur der Gegenwart I 8², p. 218, ma sostanzialmente vero.

2) La derivazione da Virgilio, dopo le affermazioni di altri, è sostenuta anche da Th. Birt, Kritik und Hermeneutik, München, p. 203 e 380. Probabilmente Quinto conobbe l' Eneide di Virgilio pur senza estendere la sua imitazione a più di qualche particolare e tratto caratteristico. Ad ogni modo, a mio giudizio, certe coincidenze non possono essere accidentali. Cfr. XIII 323 ἐκρέματ' ἐμπεφυὼς ἁπαλὸς παῖς ∾ Verg. Aen. II 723 dextrae se parvos Julus implicuit. Minor conto farei di XIII 432ª sgg ∾ Aen. II 310 sgg; 290.

Circa le fonti di Quinto avrei io pure qualche cosa da dire, ma le difficoltà attuali non mi permettono ricerche bibliografiche tali da rassicurarmi circa la novità di talune affermazioni. Ad ogni modo Quinto ha preso ad Omero molto di più di quanto mostri di credere Fr. Kehmptzow, De Q. Sm. fontibus ac mythopoeia, Kiel 1892, p. 2. La materia più o meno greggia, fornitagli da un largo compendio, egli ha ampliato con sue proprie conoscenze, cercato sopratutto di ravvivare con particolari e con tecnica omerica. Un esempio tipico è XIV 281, dove la struttura sintattica del passo è indizio di una compendiosa imitazione da B 149; infatti ivi εἰ μὴ κατέρυκε s' intende soltanto come apodosi di un concetto sottinteso e del tutto simile all' omerico ἔνθα κεν Ἀργείοισι ὑπέρμορα νόστος ἐτύχθη.

Alle derivazioni da Apollonio Rodio (cfr. Kehmptzow 32; Paschal 77) aggiungo Q. VII 336 ∾ Ap. Rh. IV 26. Del resto l' atto di Deidamia che s' indugia su gli oggetti lasciati dal figlio è un gesto molto ellenistico; cfr. anche Parth. Narr. 2, 2 ἡ κόρη φωρᾶταί τινα τῶν Τρωικῶν λαφύρων ἔχουσα καὶ τούτοις μετὰ πολλῶν δακρύων ἀλινδουμένη; Prop. IV 3, 30 si qua relicta iacent osculor arma tua ∾ 341 ἀμφὶ δέ οἱ καὶ ἄκοντα λελειμμένον εἴ που ἴδοιτο ταρφέα μιν φιλέεσκε. Rapporti lessicali di Quinto e Apollonio si possono vedere sommariamente raccolti dal Paschal, p. 25. Ad Apollonio il nostro autore deve ἐπιβρομέω, περιβρομέω e il primo di tali verbi va restituito in un passo

La facoltà di Quinto nel significare mediante aggettivi cose e situazioni è estremamente limitata. L' ubertà dell' epopea inaridisce nella versificazione, con cui indarno egli tenta di far rivivere il passato e un linguaggio senza eco. Non soltanto si desidera una maggiore e più varia novità, ma assolutamente manca ogni precisione e ogni colorito. Sono da molti lodate alcune comparazioni di Quinto[1]), che arrivano quasi a dare l' illusione di una certa immediatezza di sensazioni e d' impressioni, ma il più delle volte la nomenclatura e la forma anche di queste non esce da un ambito assai circoscritto: II 383 περιτρομέουσι δ' ἀν' ὕλην ∾ 474 οἱ δ' ἅμα πάντες ἐπιτρομέουσι νομῆες ∾ 534 ∾ III 182 ∾ VII 364 τρομέουσι δὲ καὶ θεοὶ αὐτοί. È bensì vero, che anche nell' insigne modello, nelle poesie omeriche, queste e consimili ripetizioni, più solide e più spontanee, si verificano; ma in esse vi è la candida naturalezza, che impedisce ogni senso di tedio: nell' imitatore è forse lo sforzo stesso del diversificare le situazioni ciò che rende più manifesta l' incapacità e meno gradite le somiglianze facilmente ravvisabili.

La monotonia è spesse volte maggiore nello svolgimento dei particolari, che non nella concezione dell' insieme. Così, per limitarci a singoli esempi, nella descrizione del cadere di Achille, a sazietà s' in-

---

dell' alessandrino non ignoto all' imitazione di Quinto: in Arg. IV 1340 αἱ δὲ βαρείῃ φθογγῇ ὑποτρομέουσιν ἀν' οὔρεα τηλόθι βῆσσαι è insostenibile. Io scrivo ἐπιβρομέουσιν ἀν' οὔρεα . . . βῆσσαι (per il verbo, cfr. III 1371; IV 240, 908); le derivazioni di Quinto mostrano ch' egli non ha letto sotto altra forma questo testo: IV 240 περὶ δὲ βρομέουσι κολῶναι βρυχῇ ὑπ' ἀμφοτέρων; VII 259. A difendere la tradizione non s' invocheranno esempi come IX 219 περιτρομέει δ' ἄρα γαῖα ἐσσυμένου. Il verbo ἐλίσσεσθαι detto dei fiumi è anche in Quinto (I 286 εἶσι πολυγνάμπτοισιν ἑλισσόμενος προχοῇσι; V 16 ἑλισσομένων διὰ γαίης) e questo deve anche essere restituito in Apoll. Rh. III 1277 τὸν δ' αὐτοῦ παρὰ χεῖλος ἑλισσομένου ποταμοῖο (cfr. anche Callim. IV 13, 105), come vedo ora essere stato proposto dallo Herwerden, Mnemosyne 11, 119; cfr. pure A. Platt, Journ. of Philol. XXXIII (1914) 65, p. 39. Ma qui non intendo occuparmi del testo di Apollonio e tengo le mie note a disposizione di chi dovesse eventualmente curare una nuova edizione del poema.

Non mancano in Quinto elementi retorici nella descrizione; singolare e da confrontarsi con taluni episodi Nonniani, XI 184, e qui sta la ragione di quell' Ἀργείων τις da cui trae false deduzioni il Kehmptzow, p. 14.

1) In verità il tenue pregio di talune di queste è nel trattamento dei suoi particolari, poichè il più delle volte l' adattamento al termine comparato lascia molto a desiderare. Cfr. XIV 263 il paragone fra l' olio delle olive al frantoio e le lagrime di Polissena; VIII 89 i Troiani, che arretrano, sono come un cespuglio in fiamme (altra è la situazione di Λ 155). Il tedioso accumularsi di comparazioni è conseguenza, come tante altre, di esagerazione nell' applicare i procedimenti della poesia omerica.

siste sopra il timore che il morente eroe ancora ispira nel nemico: III 141 ∾ 165 τοὶ δ' ἐπέτοντο πανσυδίῃ τρομέοντες ∾ 170 τοὶ δ' ἀίοντες ὑπέτρεσαν ∾ 179 οἵ δ' ἔτι θυμῷ δήιοι εἰσορόωντες ἀπειρέσιον τρομέεσκον. E questo inguaribile terrore è colorito da due paragoni sostanzialmente simili: III 170 ∾ 181, seguiti a loro volta da una conclusione pressochè uguale ai particolari sopra accennati: 174 ὑστατίην Ἀχιλῆος ὑποτρομέεσκον ὁμοκλήν ∾ 185 ὡς Τρῶες φοβέοντο καὶ οὐκέτ' ἐόντ' Ἀχιλῆα. L' agitarsi di un dio, il cadere di un eroe, il vasto gemere dei superstiti — non parlo a bella posta del muovere delle schiere — sono uniformemente accompagnati dal rimbombo del cielo e della terra, dalla eco dei mari: I 686 ∾ II 546 ∾ 495 ∾ III 401 ∾ 506 ∾ 585 ἐπίαχε δ' Ἑλλήσποντος ∾ 601 ἀκταὶ δὲ περίαχον Ἑλλησπόντου ∾ 706; IV 261 μέγα δ' ἴαχε Τρώιον οὖδας ∾ V 486 ∾ 498 μέγα δέ σφισιν ἐπέβραχε δάσκιος Ἴδη ∾ 569 ἐπίαχε δ' Ἑλλήσποντος ∾ 646 ∾ VII 260 ∾ 579 ∾ VIII 207 ∾ 246 ∾ 344 ∾ IX 296 ἔβραχε δ' αἰθὴρ θεσπέσιον καὶ γαῖα μέγ' ἴαχεν ∾ XI 127 ἀμφὶ δὲ γαῖα μέγ' ἔβραχεν ∾ XIII 164 τοῖσι δ' ὑπ' αἰθὴρ ἔβραχεν ∾ 175sg ∾ XIV 464 περὶ δ' ἔβραχεν αἰθὴρ ∾ 531 ∾ 534 περίαχε δ' αἶα καὶ αἰθήρ. Naturalmente lo spunto iniziale è Omerico, del tipo di Υ 9; non meno in ciò che segue, ma l' applicazione pecca di eccesso. La battaglia e la strage destano la compiacenza delle divinità di guerra (cfr. Λ 73) o di un nume per qualche causa interessato all' azione: III 460 ∾ 486 ∾ VIII 425 ∾ IX 145 ∾ 320 ∾ XI 151 ∾ 161 ∾ XIV 463 ∾ 546. Sono notevolmente frequenti anche le somiglianze fra intere situazioni, meccanicamente concepite secondo un determinato modulo: Memnone e Filottete sono rispettivamente accolti da popoli e duci come grandi speranze, entrambi con comica serietà si ritirano dal banchetto per poter partecipare riposati all' azione: II 153 ∾ IX 523. Le sorti di Pentesilea e, più, di Memnone e Euripilo mostrano anche nei particolari del racconto la loro affinità sostanziale. Uguale è lo stupore di Aiace sorpreso dall' ingiusta aggiudicazione delle armi e dalla rivelazione del proprio delirio: V 329 ἔστη ἀκινήτῳ ἐναλίγκιος ∾ 461 ἔστη σκοπιῇ ἐναλίγκιος. Ripetuta sino al ridicolo è l' impressione di amici e nemici, che in Neottolemo vedono Achille redivivo: VII 177 ∾ 446 ∾ 538 Τρῶες ἔφαντ' Ἀχιλῆα πελώριον εἰσοράασθαι ∾ 631 ∾ 653 τῷ σύ γε πάμπαν ἔοικας ∾ 689 ∾ 726 ∾ VIII 36 ἑὸν φορέοντες ἄνακτα εἴκελον Αἰακίδῃ ∾ 139 ∾ IX 6 μάλα γὰρ δέος ἔλλαβε πάντας ζώειν ἐλπομένους ἐρικυδέα Πηλείωνα ∾ 12. L' ugual cosa è a dirsi circa il mortale timore dei Greci di veder incendiate le proprie navi e di dover subire un assalto notturno: V 622 ∾ VI 107 ∾ VIII 499. Quest' ultima volta il particolare è inculcato in situazione affatto im-

propria, poichè è ormai sventata la minaccia di Euripilo dal valore di Neottolemo e i nemici sono stati rinchiusi nella città momentaneamente salvata dall' intervento divino: φοβέοντο γὰρ αἰνῶς, Τρώων μή ποτε λαὸς ἢ ἀγχεμάχων ἐπικούρων νῆας ἐνιπρήσῃ è forse, dopo tale descrizione, il più tipico esempio della maniera affatto esteriore con cui Quinto lavora alla composizione del suo poema, del suo meccanico modo di ampliare un sunto prosastico.

Ciò che in Omero attrae per fresca spontaneità diviene qui stucchevole per il forzato adattamento e per il suo convertirsi a semplice mezzo di abbellire la materia greggia. Per limitarmi anche qui ad un solo esempio, ricorderò il sistema di genealogie, applicato a diritto e a rovescio, per cui una lunga serie di madri generano i propri nati presso le correnti belle dei fiumi e le acque lucenti dei laghi: VII 610; VIII 82; 120; XI 38; 68; 135 ed anche altre volte (Naturalmente, da Omero, simile procedimento passa anche in Apollonio Rodio; cfr. Arg. I 36; 54).

Anche le sentenze di cui il poema è infiorato e che insieme con la rispettosa concezione teologica ne segnano l' età tardiva, non soltanto non sono aggraziate nell' espressione o rese naturali dalla situazione, ma nemmeno sono variate a sufficienza. Non parlerò di Achille pedagogo (XIV 189 sgg) o delle parlate di Nestore, che quest' ultime almeno hanno una scusa apparente nella tradizione, ma anche qui, o si parli della pietà che spetta ai defunti o della mala piaga della gelosia, il poeta pare non avverta, che non è punto necessario il ripetersi.

Le ripetizioni di frasi e costrutti hanno in parte origine nella tradizione tecnica dell' epopea, parte nelle difficoltà dell' autore di trovare agili espressioni e di acquistarsi sincera ubertà di forma; in genere esse peccano di grave stento e di non rara inopportunità. In XIV 55 si parla die Elena simile ad Afrodite δέμας καὶ ἀκήρατον αἰδῶ, e l' espressione non risponde alle necessità del contesto, poichè tanto per Elena reduce dalle braccia di Paride e di Deifobo, quanto per la dea sorpresa ἐν ἀγκοίνῃσιν Ἄρηος, non si potrebbe a rigore parlare d' 'intemerato' pudore. Lo Zimmermann (Neue kritische Beiträge, zw. Folge, Hildesheim 1913, p. 26) richiama XII 555 οὐδέ σε παρθενικὴ καὶ ἀκήρατος ἀμφέχει αἰδώς, e questo difende da ogni tentativo il passo: Quinto ha ricordato e molto fuori di proposito la sua dizione.

Non è ora mio intento di parlare di alcune formule stabili omeriche o quasi omeriche, nè vorrei ripetere l' errore del Paschal, 32 sgg, incompleto e impreciso in una ricerca il cui unico valore sta nella precisione e completezza assolute. Ma è utile al nostro intento notare, come taluna singolare derivazione omerica si propaghi per le varie

parti del poema, davvero come la risonanza di una eco. Metto in prima linea Z 464 ἀλλά με τεθνηῶτα χυτὴ κατὰ γαῖα καλύπτοι. Sul tipo di questo verso sono formati: III 482 τὸ ῥά μ' εἴθε καταφθίσειε γοῶντα πρὶν Πηλῆα πυθέσθαι ἀμύμονα; 572 ὡς ὄφελόν με γαῖα χυτὴ ἐκάλυψε, πάρος σέο πότμον ἰδέσθαι; 464; V 537 ὥς μ' ὄφελον τὸ πάροιθε τραφερὴ χάνε γαῖα, πρὶν σέο πότμον ἰδέσθαι ἀμείλιχον; I 109 ὥς εἴ με χυτὴ κατὰ γαῖα κεκεύθει; XIV 300 ὥς μ' ὄφελον μετὰ σεῖο . . . γαῖα χανοῦσα κάλυψε, πάρος σέο πότμον ἰδέσθαι; VII 656 ὡς ὄφελόν με χυτὴ κατὰ γαῖα κεκεύθει. Dal medesimo contesto e precisamente da Z 450 notiamo: III 561; V 518 οὐ γάρ μοι τοκέων τόσσον μέλει. Da Z 429 inoltre: III 567 πάντα γὰρ οἷος ἔης δμωῇ περ ἐούσῃ; XIII 277 ὅς μοι ἔην μάλα πολλά, dove il Koechly legge μάλα πάντα, molto opportunamente, sebbene si possa fare un passo più in là e anche ammettere che μάλα πολλά, formola freqnentissima in Quinto, sia rimasta fuor di proposito nell' orecchio allo scriba dell' archetipo e aiutata dalla somiglianza grafica abbia oscurato la lezione primitiva, che forse era ὅς μοι ἔην ἅμα πάντα (cfr. II 130; VI 514; VII 110). Nello stesso modo sono tipiche le derivazioni da due notissimi versi Π 776 λελασμένος ἱπποσυνάων e ν 92 λελασμένος, ὅσσ' ἐπεπόνθει. Questi hanno costituito per Quinto una specie di schema: I 757 λελασμένος ἀφροσυνάων; III 113 λελασμένος, ὅσσ' ἐμόγησας; 380 λελασμένοι ἰωχμοῖο (= V 650; XI 315); 390 λελασμένος ἐγχειάων; IX 425 χολούμενος, ὅσσ' ἐπεπόνθει; X 478 λελασμένοι ἠριγενείης. Similmente un verso del genere di P 139 μέγα πένθος ἐνὶ φρεσὶν ἀέξων dà luogo ad una prolifica figliazione; cfr. I 23; 116; 754; II 187; III 490; IV 332; V 146 etc.[1])

Dicevamo innanzi, come l' aggettivazione in Quinto sia singolarmente stentata. La massima parte di questo colorito è naturalmente omerico, ma si verifica qui quello che è anche per tutto il resto: si sente la durezza dell' applicazione forzata di un imparaticcio. Com' è nel costruire le singole situazioni, com' è per le altre formole, che nella loro forzata applicazione fanno sentire l' insanabile mediocrità del versificatore, così è per gli aggettivi: essi non sono suggeriti dalle cose, ma sono adattati alle cose. È inutile ricercarvi anche

1) L' esempio di K 298 ἂμ φόνον ἂν νέκυας διά τ' ἔντεα καὶ μέλαν αἷμα e di Λ 164 ἔκ τε κονίης ἔκ τ' ἀνδροκτασίης ἔκ θ' αἵματος ἔκ τε κυδοιμοῦ era presente a Quinto quando scriveva: III 371 ἐμβαίνων τεύχεσσι καὶ αἵματι καὶ κταμένοισι non meno che in VI 377 κεῖτο δ' ἄρ' ἐν κονίῃσι καὶ αἵματι καὶ κταμένοισιν, come si deve scrivere, nonostante altri esempi omerici, secondo la lezione del codice Parrasiano a torto trascurata. Cfr. anche VIII 274 θεινόμενα ξιφέεσσι καὶ ἔγχεσι καὶ βελέεσσιν, 381; tutti versi concepiti secondo un tipico esemplare.

soltanto le traccie della varietà di Omero; molti aggettivi non rivivono in Quinto — quelli che riguardano la materia degli oggetti e delle armi in ispecie, e quanti in Omero compaiono isolatamente o quasi —, pochi lievemente modificati o trasferiti di oggetto, alcuni ripetuti a sazietà e questi sono anche, di solito, i meno efficaci. Così è per θοός, così per κακός; per un esempio omerico ve ne sono dieci di Quinto e l' accezione dell' aggettivo è più larga e generica: V 455 κακὰς ἀνίας (IX 370); 466 κακὴν λύσσαν; 469 κακῇ ἄτῃ; 575 κακὴν δῆριν (VII 168; VIII 182); 412 κακὰς κῆρας (VIII 109; 152; VI 307; XI 39; M 113); VII 36 κακὴ ὀιζύς (VI 496; XI 428); IX 121 κακῆς χάρμης (XI 424; 162 κακοῦ μόθοιο; XI 499; Δ 82 κακὸς πόλεμος); XI 273 κακὸν δέος; XI 17 κακοῦ φόνοιο; XII 463 κακὴ φύζα; XII 550 κακῷ λύθρῳ; I 780 κακὸς χόλος; XIV 365 αἶσα κακή (VI 416; ρ 61). In altri è evidente l' infelice sforzo di adattare l' oggetto alla circostanza. Vediamo infatti: IV 304 πυγμαχίην ἐπήρατον, con la spiegazione ulteriore ἥ τε νέοισι τερπωλὴ πέλεται; sciente, ma infelice divergenza rispetto a Ψ 653 πυγμαχίης ἀλεγεινῆς (cfr. Apoll. Rh. II 76); XII 226 δυσηχέος θαλάσσης, naturalmente per l' assordante suo rombo, ma anche perchè sulla riva di questo mare Sinone avrebbe dovuto lasciare, come vittima propiziatoria, la vita. A una consimile motivazione sono dovuti: III 353 οὐτιδανοῖς γύπεσσι (cfr. III 264) e XIII 55 θαρσαλέοις σφήκεσσι; ed è anche spiegato perchè in II 540 la κήρ di Achille sia chiamata φαιδρή, insolitamente. Attributi assegnati ad ogni costo io chiamerei, fra gli altri: II 602 θέρευς ἐρατοῖο; III 154 θαλερὸν κῆρ; IV 355 θαλερὰς παρειάς; III 378 κλυτὸν οὖδας; III 386 νέκυν ἀπείριτον.

Dove poi Quinto supera se stesso è nella scelta e nell' uso degli aggettivi, che esprimono una qualità caratteristica dell' oggetto nei suoi effetti o nella speciale circostanza della sua attività. La considerazione obiettiva si limita a ben poco: per lo più alla celerità, all' impeto e alla resistenza delle cose e delle persone; la considerazione degli effetti e delle concomitanze è dall' autore chiusa in un angusto cerchio di lutto e di dolore o nell' espressione esteriore della collera e del vanto. Di qui in serie infinita: θοός, ἐσσύμενος, ἐπεσσύμενος, ἀκάματος, αἰνός, ἀργαλέος, λευγαλέος, λυγρός, ὀλοός, ἀλγινόεις, καγχαλόων, ἐπικαγχαλόων. Le altre impressioni sono per lo più affatto generiche; predomina l' infinita grandezza: ἀπειρέσιος, ἄσπετος, ἄσχετος, μακρός. Non mette conto di registrare esempi, che sono troppo numerosi, poichè tali dizioni sono, per così dire, la forma tipica dello stile di Quinto. E però devono essere valutate con la massima riserva le congetture tendenti a sostituire con più propri o più vividi

attributi quelli tramandatici dai manoscritti. Piacerebbe meglio, ad esempio, in XII 226 εἴ κε δόλῳ καὶ μήδεσι κερδαλέοισιν, ma lo scolorito καὶ μήδεσιν ἀργαλέοισιν ha l' appoggio di una consuetudine fondata sull' inerzia mentale dello scrittore, alla quale non è ammissibile che noi cerchiamo di sostituirci.

Una cosa che non mi sembra sufficientemente avvertita dagli studiosi di Quinto è la ripetizione a breve distanza di una medesima parola o l' uso prossimo di termini somiglianti per valore e per forma. Ognuno ha presenti molti facili esempi di Omero e non v' è dubbio che in parte si tratti di dura e stentata imitazione; ma molte delle ripetizioni sono dovute all' organica incapacità del versificatore di variare la frase e la concezione della cosa e di passare rapidamente da un immagine all' altra. Ciò è comprovato anche dal fatto che molte ripetizioni sono in serie e seguite da vere soste. Basteranno alcuni documenti, e cominceremo a spigolare negli aggettivi ora citati e nei relativi avverbi: στονόεις: I 17 στονόεντι πυρί ~ 20 στονόεντος πολέμοιο; II 376 ~ 381 ~ 396; V 81 ~ 84; VI 455 ~ 461; VIII 142 ~ 153; 494 ~ 504; X 207 ~ 219 ~ 223; 482 ~ 489; XIII 82 ~ 85 ~ 103 ~ 131; 335 ~ 354 ~ 359; ἐσσύμενος (ἐσσυμένως): I 200 ~ 206 ~ 242 ~ 257 ~ 272 ~ 274; 678 ~ 695 ~ 700 ~ 717; II 201 ~ 203 ~ 211 ~ 214 ~ 224 ~ 226; III 706 ~ 712; IV 371 ~ 377 ~ 401; VI 335 ~ 341; 402 ~ 406; VIII 202 ~ 218 ~ 225 ~ 245; 351 ~ 361; X 305 ~ 313 ~ 331; 420 ~ 443 ~ 449 ~ 456; XIII 186 ~ 190; 454 ~ 461; XIV 406 ~ 415; 472 ~ 489; ἄασπετος (ἄσπετος): II 523 ~ 536 ~ 545; VII 678 ~ 680; XIII 465 ~ 469 ~ 478; ἀκάματος: I 48 ~ 55; IV 449 ~ 485 ~ 494; VI 220 ~ 233 ~ 239 ~ 249 βίη συὸς ἀκαμάτοιο ~ κατ' ἀκαμάτοιο βοείης ~ ἀκάματοι μυῶνες ~ ἀκαμάτοιο Γηρυονῆος; VIII 214 ~ 223; XIV 446 ~ 455 ~ 465 ~ 481; αἰνός: I 682 μόρον αἰνὸν ~ 685 αἰνὸν ὄλεθρον; III 512 ~ 522; V 181 φρένας αἰνέ ~ 183 αἰνὸν ὅμιλον; VII 26 ~ 31 ~ 38; XII 412 ~ 418; XIII 205 ~ 206; 266 ~ 268 ~ 272 ~ 285; XIV 291 ~ 295; 624 ~ 627; θοός (θοῶς): I 341 θοοὶ ἄνδρες ~ 345 θοοῖς φύλλοις; II 550 ~ 553; III 704 θοῇ ἀέλλῃ ~ 705 οἱ δὲ θοῶς οἴμησαν; IV 416 ~ 417 θοοῦ ποδός ~ θοὸν βέλος; 513 ~ 527; 568 ~ 572; V 23 ~ 27; 453 ~ 454; VI 218 ~ 223; 509 ~ 516 ~ 518 ~ 521 ποσσὶ θοοῖς ~ θοῶς οἴμησεν ~ ἔσκε θοός ~ θοῶς βάλεν; 554 ~ 563 ~ 564 ~ 569 ~ 585 ~ 589 ~ 595 cioè sette volte in quarantun versi; VII 314 ~ 317 ~ 345 ~ 350; 411 ~ 420 ~ 431; VIII 208 ~ 220 ~ 221 ~ 227, quattro volte in 19 versi; X 242 ~ 256 ~ 259 ~ XI 103 ~ 109 ~ 112; XII 41 ~ 43; XIV 215 ~ 223 ~ 251. Spesso l' aggettivo ritorna in unione a determinati sostantivi, ma

spesso è dovuto alla sua materiale persistenza nella mente dello scrittore.

Non si tratta invece di periodici ritorni di frasi, ma di vera sterilità e durezza d' espressione nelle ripetizioni, che ora registreremo e che sono soltanto una parte delle molte da noi rilevate nel poema. Ammetteremo una ricercatezza in XIV 291 αἰνὰ καὶ οὐκ ἐπίελπτα παθόντας ∾ 295 σοὶ δ' αἰνὰ καὶ οὐκ ἐπίελπτα καὶ αὐτῇ ἄλγε' ἐπεκλώσαντο, come in I 369 ∾ 370, versi che potremmo chiamare ecoici del pari che III 74 sg οὐδ' εἴ περ στέρνοισι μάλ' ἄτρομον ἦτορ ἔχῃσιν, ἄτρομον ἦτορ ἔχῃσι λίην καὶ χάλκεος εἴῃ; omerismi volontari sono III 110 ἦρα φέρων λαοῖσι κραταιοῦ Λαομέδοντος ∾ 113 ἦρα φέρεις Τρώεσσι e simili; ma la più parte degli esempi non ammette interpretazione diversa dall' accennata. Vediamo infatti: I 427 τοκῆας ὀδυρόμεθ' οὐκέτ' ἐοντας ∾ 435 καὶ ἀνδρῶν οὐκέτ' ἐόντων ∾ 441 χείματος οὐκέτ' ἐόντος; 682 ∾ 685; 819 ∾ 823 λυγρὸν πένθος ∾ λυγρὸν δέμας; II 184 λαμπρὸς ἀν' οὐρανὸν εὐρύν ∾ 189 Ἠὼς δ'οὐρανὸν εὐρὺν ἀνήιεν (in Omero si ripete invece una specie di formula; cfr. π 183; 200); 237 καὶ ἀεικέα λοιγόν ∾ 240 καὶ ἀεικέα χάρμην; 236 ∾ 237; 253 ∾ 256 κρατερὴ τρυφάλεια ∾ κρατερὴ ἀλκή; 262 ∾ 266; 376 ∾ 381; 526 ∾ 532; 605 ∾ 608; in 652 ∾ 657 la ripetizione di ἄμβροτος Ἠώς può avere un intento; III 6 ἄμφεχε πένθος ∾ 25 ἄμφεχε λαούς; 140 ἔζεεν αἷμα κελαινόν ∾ 163 ἔζεεν αἷμα, ma la frase è, come a dire, stereotipa; 289 ∾ 292 ὀλοοῦ ∾ ὀλοάς; 430 ἐπὶ χθονὸς εὐρυπέδοιο ∾ 436 Φθίης ἑκὰς εὐρυπέδοιο e qui la convenienza dell' aggettivo è dubbia; nel primo caso l' autore avrebbe potuto benissimo attenersi all' omerico χθονὸς εὐρυοδείης: non l' ha fatto perchè nella sua mente era rimasto l' aggettivo già usato al vs. 396 κατὰ χθονὸς εὐρυπέδοιο; 484 κωκύσειν ἀλίαστον ∾ 490 ἀλίαστον πένθος; 548 ∾ 553 uguale atteggiamento di dolore delle altre schiave di Achille e di Briseide; 547 ∾ 554; 576 ἀλεγεινὸν δάκρυ ∾ 584 ἀλεγεινὸν ἄλγος; ∾ 603 ἔπει μέγα πένθος ἀνέστενον ∾ 605 ἐπεὶ μέγα πένθος ὀρώρει; 717 ∾ 725; IV 250 στιβαροὺς ὑπὸ μηρούς ∾ 252 στιβαροῖς ποσίν ∾ 246 στιβαρῇσιν χέρεσσιν; 333 ∾ 337; 361 ∾ 368; 385 περικλύστῳ ἐνὶ Λήμνῳ ∾ 389 περικλύστῳ ἐνὶ Δίῃ; 396 ∾ 401 ∾ 404; 423 ἑρσήεντα ἀνὰ κῆπον ∾ 429 ἑρσήεντος ὑπ' εἴαρος; 440 ∾ 447; 593 ∾ 595; V 30 ∾ 35 αἵματι λευγαλέῳ ∾ λευγαλέου Θανάτου; 69 ∾ 72; 117 ∾ 121; 141 ∾ 144; 318 ∾ 325; 568 ∾ 572; VI 386 ∾ 387 οὔ τι λιλαιομένῳ περ ἐπήρκεσεν ∾ λιλαιομένῳ περ ἀλύξαι; 455 ∾ 461; 476 ∾ 478; 532 ∾ 536; VII 55 ∾ 56 ἀλεγεινά ∾ ἀλεγεινόν; 147 δαικταμένων ∾ 155 δαικταμένους ∾ 161 δαικταμένων; 232 ∾ 236 ἀγνυμένην; 256 ∾ 258; 303 ∾ 311 πλατὺ χεῦμα; 549 ∾ 559; 576 ∾ 578; 691 ∾ 695; VIII 62 ∾ 65;

178 ∾ 182 πονέωνται ∾ πονέοντο; 198 ∾ 207 μέγα δ' ἔβραχον ∾ μέγα δ' ἔβραχεν; 271 ∾ 276; 314 ∾ 317 ἔμπεσε; 320 ∾ 323 ἀργαλέον ∾ ἀργαλέη; 324 ἄλλος δ' ἄλλῳ ∾ 330 ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ ∾ 333 ἄλλοθεν ἄλλαι ∾ 337 ἄλλοθεν ἄλλο; 289 ∾ 334 ∾ 425; IX 82 ∾ 93; 114 ∾ 115; 126 ∾ 133; 147 μακρὸν βοόωσα ∾ 155 μακρὰ τινάσσων ∾ 162 οὔρεα μακρά, che costituisce per altro una frase stabile; 147 ∾ 164 ∾ 176 ἄλλοθεν ἄλλος ∾ ἄλλοθεν ἄλλα ∾ ἄλλοθε δ' ἄλλον; 263 νύκτα βαλὼν καθύπερθε ∾ 264 νέφος καθύπερθε διέχευε, 356 ∾ 360; 365 ∾ 369 ἀργαλέης ∾ ἀργαλέαι; 430 ∾ 436; 491 ∾ 499; X 179 ∾ 188 ἀμφεκέκαστο; 263 ∾ 278 ὁ δ' ἄρ' αἶψα; 407 μεμνημένη ∾ 409 μεμνημέναι; XI 80 ∾ 83; 256 ∾ 259; 335 ∾ 337 ∾ 343 ἀλεγεινός due volte ∾ ἀλεγεινόν; 472 ἐγκέφαλος πεπάλακτο ∾ 473 γυῖα πεπαλαγμένα λύθρῳ; XII 125 ∾ 126; 162 ∾ 167 ∾ 200; 213 ∾ 216; 265 μέγα θάρσος ∾ 266 μέγα κάρτος; 370 ∾ 373 κάρτος; 521 ∾ 522 ἀλεγεινόν ∾ ἀλεγεινά; 571 ∾ 575; XIII 33 ∾ 38 πονέεσθαι; 82 ∾ 85; 125 ∾ 129 λυγραί ∾ λυγρῷ; 172 μέλας πότμος ∾ 173 μέλαν αἷμα; 323 ἁπαλὸς παῖς ∾ 324 ἁπαλῇσι παρῃίσιν; 449 ∾ 452 ἤριπε δ' εἴσω δώματος ∾ ἐπὶ δ' ἤριπεν αἰπὺς ὄλεθρος; 498 ∾ 515 ∾ 526; XIV 40 ὄμμασι κυανέοισιν ∾ 43 κυανέας ἐπὶ νῆας, l' aggettivo per Quinto insolito — le navi sono per lui θοαί, anche πολύσκαρθμοι — è senza dubbio dovuto all' influsso dell' uso precedente; 119 ∾ 125 ∾ 213 ∾ 220; 388 πάτρης ἐπὶ πήμασι ∾ 398 ἐπὶ πήμασι πάτρης; 514 ∾ 521.

Altre volte, in luogo della ripetizione di vocaboli o formole, abbiamo l' immediato o prossimo succedersi di parole originanti da un comune ceppo o l' alternarsi di forme semplici e composte, attive e medie, di un medesimo verbo: IV 128 εὔφρονα ∾ 130 εὐφροσύνη; 230 ὄβριμον ἄνδρα ∾ 232 Αἴας ὀβριμόθυμος (= 479 ∾ 482; VII 294 ∾ 295); IX 373 ∾ 377 λευγαλέος ∾ λυγρός (XI 451 ∾ 453); I 717 ἐσσυμένως ∾ 718 ἐπεσσύμενοι; X 197 ∾ 199 ἀκάμαντι ∾ ἀκαμάτοιο; 341 ∾ 342 διαμείβεται ∾ ἀμοιβηδόν; XIII 434 ∾ 436 ἐρατήν ∾ ἐρατεινοί; V 247 ∾ 249 δαμόωσι ∾ δαμόωνται; X 43 ∾ 44 ὀλέσθαι ∾ ἀπολέσθαι; XI 84 ∾ 89 ὑπέκλασε ∾ ἔκλασε; VI 280 ∾ 290 ἀμείλιχον ∾ ἀμειλίκτοισιν.

Se a tutto questo si aggiungono le clausule e gl' inizi di versi identici o somiglianti, che sono pure molto numerosi, si ha un concetto adeguato delle abitudini e della capacità e sensibilità artistica del nostro autore, e da tutto insieme si possono anche dedurre non lievi conseguenze per la critica stessa del testo. Cioè, non soltanto non è lecito dubitare di espressioni perchè ripetute in prossimità, ma il più delle volte la ripetizione deve considerarsi come valida tutela della tradizione. Bisogna che in tali casi, per essere autorizzati alla

congettura, i manoscritti mostrino in qualche modo la traccia della corruttela. E però io rimango molto esitante dinanzi a un testo come I 154: τὴν ἀπ' Ὀλύμπου ἐς γαῖαν προΐησι Διὸς μ έ ν ο ς ἀκαμάτοιο δεικνὺς ἀνθρώποισι μ έ ν ο ς βαρυηχέος ὄμβρου. La congettura dello Zimmermann (N. krit. Beitr.[2] 9) Διὸς σθένος è sicuramente falsa, non fosse altro perchè muta una frase, che ha una forma e un carattere consacrati da propria tradizione. Io ho pensato a mutare il verso seguente, così: τέλος βαρυηχέος ὄμβρου, che mi pare espressione scelta e che Quinto poteva ottimamente ideare dietro gli esempi di Omero (cfr. Γ 309 Υ 101 υ 74 χ 323) e di Apollonio Rodio (I 249; IV 1281 ἢ πολέμοιο ἢ λοιμοῖο τέλος ποτιδέγμενοι), come dimostra, ad esempio, III 615 τέλος θανάτοιο φέρουσαι. Tale correzione io riterrei sicura, quando si trattasse di altro scrittore; ma per Quinto, sebbene la scelta del verbo possa costituire un indizio, la ripetizione negligente non esclude affatto che la responsabilità del testo, quale è tramandato, risalga proprio all' autore.

E molto probabilmente è proprio da vedersi la mano di Quinto nei codici, che in IV 321 scrivono: τοὔνεκ' ἄνωγα ὑμέας, οἷσιν ἔοικε, ἀέθλια χερσὶ φ έ ρ ε σ θ α ι· κῦδος γὰρ νέῳ ἀνδρὶ φ έ ρ ε ι ν ἀπ' ἀγῶνος ἄεθλον, principalmente per l' alternativa, a così breve distanza, delle voci attiva e media del medesimo verbo. Lo Zimmermann, come già il Köchly, scrive χερσὶν ἀρέσθαι, egregia lezione, ma superflua; cfr. infatti X 96; XII 302 ὀνείδεα πολλὰ φέρεσθαι. Nemmeno è da escludersi senz' altro la possibilità di mantenere intatto un verso del genere di VIII 71 ὁππότ' ἀῆται λάβροι ἐριδμαίνωσι καὶ ὁππότε λάβρον ἀέντες; nella seconda parte l' autore ha, secondo il solito, adoprato una formula fissa (cfr. I 40), nella prima l' aggettivo dei codici è perfettamente a posto e a esso sono decisamente inferiori λυγροί e δεινοί, congetture di Zimmermann e di Peppmüller. Del pari sicuramente falsa, nonostante l'approvazione di un conoscitore come lo Zimmermann, è l' opinione di A. Platt per quanto concerne XI 472: ἐγκέφαλος π ε π ά λ α κ τ ο· συνηλοίητο δὲ πάντα ὀστέα καὶ θοὰ γυῖα λυγρῷ π ε π α λ α γ μ έ ν α λύθρῳ. Gli esempi omerici della prima frase sono già raccolti dallo Zimmermann (Krit. Beitr.[1] 59); l' intangibilità della seconda è largamente dimostrata da IV 26 λύθρῳ ὑπ' ἀργαλέῳ πεπαλαγμένον; VII 102 πεπαλαγμένος αἵματι; VIII 287; XI 114; XIII 44 e da altri esempi. Naturalmente non sarebbe sconvenuto nemmeno πεφορυγμένα, ma la ripetizione si riconnette a quanto osservammo. Invece un dubbio circa XIV 125 ὃς δ' ἤτοι πρῶτον μὲν ἐελδομένοις è legittimato dall' inopportunità dell' espressione, non già dall' esserci al vs. 119 καὶ νόστον ἐελδομένοις. A salvare la posizione di un parti-

cipio così estraneo alla situazione non giova il presumere nel verso il carattere della formola, confrontando XII 120 ἑελδομένοισιν ἔειπε; XIV 337 δὴ τότε Νηλέος υἱὸς ἑελδομένοισιν ἔειπε. Solo veramente adatto sarebbe: πρῶτον μὲν ἐν ἀ γ ρ ο μένοισιν ἄειδε, di cui è superfluo raccogliere esempi. Tipo della frase — si tratta del cantore che diletta i convenuti — è quello di IV 28 ἐνὶ μέσσοισιν εὔφρονα Νηρηίνην ὕμνεεν. Il difetto di prosodia nel verso è per XIII 145 un indizio molto grave: οὐδὲ μὲν Ἀργείοισιν ἀνούτατος πέλε δῆρις, e la congettura, accolta dal Koechly e dallo Zimmermann, ἔπλετο δῆρις, modifica senza plausibile motivo il verbo, che non ha traccia di errore. Il sospetto che ἀνούτατος sia dovuto al vs. 143 οὐδ' ἄρ' ἔην Τρώων ἀνούτατος conta molto di più: πέλε δῆρις è clausula conveniente. Propenderei a tentare: οὐδὲ μὲν Ἀργείοισιν ἀναιμωτὶ πέλε δῆρις, e confronto IV 296; IX 180 οὐδὲ μὲν οὐδ' ἄρα Τρῶες ἀναιμωτὶ πονέοντο.

Mentre non escludo l' opportunità di χεῦμα in luogo di κῦμα in XIV 328, per il senso e non per causa della ripetizione, non ritengo affatto giustificato il cambiamento introdotto in XIII 323 ἐκρέματ' ἐμπεφυὼς ἁπαλὸς παῖς; la lezione del verso seguente, anzichè infirmare, comprova la tradizione: ἁπαλῇσι παρηίσι (cfr. anche Eurip. Iph. A. 1285 ὅθι ποτὲ βρέφος ἁπαλὸν ἔβαλε).

II.

Nel testo delle Postomeriche sono forse in maggior numero i passi per i quali rivendicare l'autorità della tradizione, che non quelli da modificare con nuove congetture, nonostante che i codici risalgano a un archetipo non immune da errori anche gravissimi. I sistemi degli editori, specialmente dei più recenti, che pure hanno conquistato meriti eccellenti, peccano in quanto hanno preteso da Quinto una rigidità di norme e una regolarità di frase affatto in contrasto con l' età, con la capacità e con gl' intenti stessi del poeta. Ammetto ad esempio che meglio sarebbe stato se Quinto in VIII 324 avesse scritto ἄλλος δ' ἄλλῳ τεῦχε φόνον, ma τεῦχε μόρον dei codici è inconfutabile. Lo dimostrano IX 176 αἰνὸν ἐπὶ ξιφέῃσι φέρον μόρον, VI 630, IX 194, λ 409 τεύξας θάνατόν τε μόρον τε. Il passaggio dal plurale ad una determinazione duale non deve dar sospetto, e se i codici danno (II 282) ὡς δ' ὅταν ἀγρευτῆρες ἀνὰ πτύχας ὑληέσσας, la forma del complemento è troppo perfetta per credere che si sia accidentalmente formata da un ἀγρευτῆρε κατὰ πτύχας; cfr. IX 162; X 441; XII 533. Il plurale ἀγρευτῆρες è circoscritto e dualizzato da ἀμφοτέροις; pretendere una maggior rigidità dal poeta è farlo più pedante di

quanto sia, e ciò a prescindere da altre considerazioni, che pure si potrebbero fare sulle strutture duali. Non mi soffermo poi su una proposta come quella dello Herwerden a XI 57 (cfr. XI 45; 83), ragionevolmente non accolta dallo Zimmermann; ma non meno inattendibile è il mutamento accreditato in X 228. La lezione dei manoscritti ὅσοι σέθεν εἵνεκα λυγρῷ τείροντ' ἐν πολέμῳ è eccellente; il sostantivo non può fare a meno di tale determinazione, mentre l' enfasi di σέθεν εἵνεκα non guadagna nulla dall' aggiunta di un λυγροῦ voluta dal Koechly e dallo Zimmermann. E veramente inefficace diventa XIII 109, ove si legga τῆς δ' οὔτι μίτρης μέμβλετο λυγρῆς. I codici riferiscono λυγρῆς a μίτρης con molto maggior finezza: è una delle non molte volte in cui Quinto riesce a caratterizzare l' oggetto con una determinazione conveniente al carattere della scena[1]): ha 'luttuosa cintura' è tale perchè ferale è la notte della catastrofe; e anche qui il pronome non vuole aggiunte. Con ciò che abbiamo riscontrato circa l' impiego degli aggettivi si difende anche XIII 272 κατὰ τείχεος αἰνοῦ; sarebbe stato facile αἰποῦ che, indipendentemente dallo Zimmermann (Nachlese, 43) era venuto in mente anche a me, ma il muro prende l' aggettivo insolito per il sentimento di Andromaca che parla. Errato è senza dubbio lo scrivere X 101 δάμνατο δ' ἄλλοθεν ἄλλον ἀνηλέι θηρὶ ἐοικώς. Quinto avrebbe, in tal caso, scritto ἀναιδέι θηρί; ma unicamente esatta è la lezione di VP ἀνηλέι κηρὶ ἐοικώς, sia tenendo conto del genere dell' aggettivo (cfr. X 251 ἀνηλέι κηρὶ δαμέντες), sia dell' immagine stessa, per la quale si cfr. II 236 Ἀργείους ἐδάιζε κακῇ ἐναλίγκιος αἴσῃ. Senza dubbio ha ragione il Platt nel difendere questa espressione (III 340) βαιὸν ἔτ' ἐμπνείοντα e gli argomenti addotti contro dallo Zimmermann (Krit. Beitr.[1] 23) per sostenere la bontà della congettura del Köchly, ἀμπνείοντα, sono, con rispetto, senza valore. Che Quinto abbia dato anche ad ἀμπνείω il significato di 'respirare' cioe 'vivere' non significa che dovesse escludere dal suo dizionario un verbo ottimamente testimoniato, come ἐμπνείω; io agli esempi del poema aggiungo: Long. Soph. I 29, 1 ὀλίγον ἐμπνέοντα — preferisco ὀλίγον <ἔτι> ἐμπνέοντα —; Heliod. Aeth. II 4 εἴ τι καὶ κατὰ μικρὸν ἐμπνεῖς; Achill. Tat. II 34 τὰς χεῖρας ὄρεγέ μοι μικρὸν ἔτι ἐμπνέων. Per Quinto faccio notare, che l' altro esempio (VI 256) è a questo identico anche nell' insieme della frase, e ciò costituisce la conferma e la difesa d' entrambi.

Occorre anche meditare in uno scrittore, in cui non sono ecce-

1) Questi esempi m' incoraggerebbero a proporre in XIV 621 ὁ δ' αὖ λυγρῇ χερὶ πεύκην αἰθομένην ἀνάειρε. I manoscritti sono variamente corrotti o interpolati. Simile a questa è la restituzione del Weinberger: ὁ δ' οὐλομένῃ.

zionali alcune strutture ἀπὸ κοινοῦ, come XII 166 οἱ μὲν Ἀχαιῶν, οἱ δ' ἄρ' ὑπὲρ Τρώων, se non si debba conservare intatto un verso quale XII 372 ἔτλη καὶ πληγῇσι καὶ ἐν πυρὶ τειρόμενός περ ἀργαλέως. Ma io non mi sono proposto una sistematica revisione del testo; mi contenterò piuttosto di esporre poche considerazioni e tentativi congetturali, che mi si sono affacciati nella lettura del poema.

I 133: Quinto non adopera, se non erro, la forma d' infinito futuro, che i codici assegnano a questo verso: οἴσαιο γὰρ μέγα ἔργον ἐκτελέσειν. Scrivo ἐκτελέειν e confronto I 204 ἤμελλον Κῆρες ὑπεκτελέειν; 506; XII 245 μάλα γὰρ μέγα ἔργον ἔμελλεν ἐκτελέειν (si ponga mente all' affinità formale dei due esempi). Altrove (IX 24) τελέσσειν.

221: Non pongo molto in alto le virtù poetiche dell' autore, ma non so decidermi ad affibbiargli con i codici un' espressione tanto poco adatta, quanto questa: μένος καταειμένοι ὤμοις. Naturale o quasi in V 504 τέφρην περιειμένος ὤμοις, molto più che non si poteva fare star nel verso un più proprio κεφαλῇ; ma qui gli eroi 'vestiti gli omeri di ardimento' sono alquanto ridicoli. Si veda, se non piuttosto ὤμοις sia errore dovuto all' influsso della clausula del verso seguente ἐοικότες ὠ μ ο β ό ρ ο ι σ ι. Io credo che la lezione genuina sia: μένος καταειμένοι α ἰ ν ό ν. L' aggettivo è poco significante, ma delle virtù di Quinto al proposito si è già detto e detto anche come αἰνός sia fra i suoi preferiti.[1]) Inoltre in simili frasi l' aggettivazione è insolita e per un sostantivo come μένος c' è poca scelta. Non invoco VII 363, perchè κάλλος ὁμοῦ κρυόεντι φόβῳ καταειμέναι αἰνόν è incertissima congettura di Koechly; in un certo senso si può confrontare II 523 καταειμένοι ἄσπετον ἀλκήν. Strutture affini, come in Omero, con ἐπιειμένος, vediamo in VI 152, 241, 296; XII 366.

II 125: τοῦ δ' ἀίοντος ὑ π ὸ φρεσὶ τέρπετο θυμός. Gli esempi come V 597, VI 462, VII 441, VIII 173, IX 238, 540, XIII 375, sebbene abbiano molto valore, non mi paiono pefettamente identici. Confrontando IV 93 ἐνὶ φρεσὶ μήδεται ἦτορ; V 171, VI 10, VII 513, K 232 αἰεὶ γάρ οἱ ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἐτόλμα e gli altri passi omerici raccolti da H. Ebeling, II (1880) p. 447, preferirei ἐ ν ὶ φρεσὶ τέρπετο θυμός.

III 511: Si restituisca in luogo dell' aggettivo l' avverbio: ἀκταὶ ὁμῶς ῥηγμῖσιν ἀπειρέσ ι ο ν βοόωσι. Quand' anche ἀκταὶ ἀπειρέσιαι piaccia, l' uso dell' avverbio con verbi quali βοᾶν, γοᾶν è assolutamente costante. Gli esempi si trovano quasi ad ogni pagina, ma si cfr. anche III 770 ἀπειρέσιον γοόωσα; V 94 ἀπειρέσιον κεχάροντο; VII 257

---

1) Poteva fors' anche essere indotto a usarlo unitamente a questo sostantivo da un esempio del genere di P567 πυρὸς αἰνὸν μένος.

ἀπειρέσιον μεμακυῖα; 542 ἀπειρέσιον τρομέοντες; X 355. Inoltre V 40, VI 213, VII 95 ἀργαλέα στενάχοντα.

773: Non pare che Quinto si sia servito altrove del nesso αἶψα μάλα, mentre molto ha usato il semplice αἶψα. Ciò non ostante, leggendo questi versi: οὐ γάρ μιν μόρος αἰνὸς ὑπὸ ζόφον αἰὲν ἐρύξει οὐδ' Ἀίδης, ἀλλ' αἶψα καὶ ἐς Διὸς ἵξεται αὐγάς, pare molto più indicato ἀλλ' αἶψα μάλ' ἐς Διὸς ἵξεται αὐγάς. La funzione cumulativa di καί, anche attenuandola a formare con l' avverbio antecedente una specie di unità, dà il senso di un riempitivo ricercato per la finitezza ritmica del verso. Cfr. Λ 70 Ω 112 ρ 432; αἶψα μάλα è sempre all' inizio del verso, ma una variazione nel riprodurre la formola coinciderebbe con le abitudini dell' autore.

IV 388: Se non si deve abbandonare la lezione tradizionale: Μίνωος κούρην ἐρικυδέα, τήν ποτε Θησεύς, bisogna concludere che l' autore ha scientemente variato la dizione di λ 322 κούρην Μίνωος ὀλοόφρονος, ἥν ποτε Θησεύς non variata invece neppure da Apoll. Rh. Arg. IV 433 στήθεα παρθενικῆς Μινωίδος, ἥν ποτε Θησεύς. Io penso che è molto probabile che Quinto abbia scritto κούρην ἐρικυδέος, ἥν ποτε Θησεύς, mutando di suo l' aggettivo e la collocazione dei termini del primo emistichio. Per tale fattura del verso cfr. IV 476 μήτηρ Αἰακίδαο δαίφρονος, ἥν ποτ' Ἀχιλλεύς; V 522 Αἴαντος παράκοιτις ἀμύμονος, ἥν περ ἐοῦσαν; XIV 236 πατρὸς ἐφημοσύνην ἐρικυδέος.

398: La clausola di questo verso: πρῶτα μὲν ἐκμύζησεν, ἔπειτα δὲ χερσὶν ἑῇσι ha numerosi riscontri in altre parti del poema, ma non minori, se noi emendiamo ἔπειτα δὲ χερσὶ θοῇσι. Si cfr. ad esempio XIII 115 μοῦνον δ' ἄρα χερσὶ θοῇσιν αἰδῶ ἀπεκρύψαντο; IV 333 ἔχων περὶ χερσὶ θοῇσι e anche IV 437 θοῆς ἀπὸ χειρός. L' aggettivo è logoro dall' uso; ma qui almeno è di parecchio più significante del pronome possessivo. Un accenno alla celerità nell' applicare il rimedio è quanto di meglio si addice alla descrizione.

521: Se veramente la condizione di XIV 35 ἐγρομένῳ ὑπὸ χείματι è identica alla presente, è indiscutibile l' autorità della frase tramandata: χείματος ἐγρομένου. Bisogna per altro anche tener conto e valutare a dovere un caso come II 537 χείματος ἀρχομένου μετὰ τηλεθόωσαν ὀπώρην.

V 21: Credo benissimo che Quinto abbia scritto θήγοντες καναχηδὸν ἐνκτυπέοντας ὀδόντας. Di simili formazioni di composti egli non percepiva sempre le sfumature, e scrivere ἐρικτυπέοντας con lo Zimmermann (K. U. p. 42; altri cambiamenti in Krit. Nachl. p. 12) oppure, come io ho per un momento pensato, θήγοντες καναχηδὰ βαρυκτυπέοντας ὀδόντας, è tanto torto all' autore quanto non far

credito in I 677 al suo ἐυκτυπέοντι κεραυνῷ. E nemmeno sarà da toccare V 454 ἧχι θοαὶ ναίουσιν Ἐρινύες anche senza pensare a Soph. Ai. 843 ταχεῖαι ποίνιμοι Ἐρινύες. Sarebbe stato bene, forse meglio anche, θεαί (cfr. I 141 τά οἱ θεὸς ὤπασεν Ἄρης — e θοός è proprio per Ares un aggettivo tradizionale —; III 768 θεῇσι παρίστατο Νηρηΐνης; XIII 377 θεὸς πρέσβα Δίκη, e in un certo senso ο 234), ma in fatto di aggettivi ogni cautela è più che necessaria. E per questo non mi sento di dar torto al Platt che difende in III 661 θοὴν Θέτιν, contro cui non dicono nulla III 633, V 3, 638 citati e obiettati dallo Zimmermann (N. krit. Beitr.[1] 24). Una maggior confidenza possiamo arrogarci nel preferire in qualche passo l' aggettivo all' avverbio: il contesto ci sarà di guida. In tal modo, se tollereremo VI 554 θοῶς δέ οἱ εἴρυσεν αἰχμὴ ἔγκατα e non ci decideremo per un θοὴ αἰχμή, pur senza enumerare le infinite volte che, dopo Omero, il poeta scrive θοὴ νηῦς, scriveremo in IX 62 βῆ δὲ θοὰς ἐπὶ νῆας ὑπερθύμοιο τοκῆος (cfr. XII 80 θοὰς ἐπὶ νῆας ἰόντες). Che in XIV 329 si dica οἱ δὲ θοῶς ἐπὶ νῆας ἔβαν, non significa nulla: qui la celerità dell' andare non ha ragione alcuna per essere rilevata, altrove si tratta degli Achei, ai quali tarda l' ora del partire, e la cosa mi pare quindi un po' diversa.

Comunque si voglia stabilire il rapporto di πάγχυ con l' insieme della proposizione non si potrà mantenere intatta l' attuale forma di questo aggettivo: XIII 182 τοῦ δ' ἄρα πάγχυ γηραλέου κλάσθησαν ἄδην ἐπὶ σώματι γυῖα. Se non m' inganna il senso dello stile di Quinto, si dovrà scrivere: γηραλέῳ κλάσθησαν ἄδην ἐπὶ σώματι γυῖα (la questione della preposizione non ci riguarda). Involontariamente ripenso a Eurip. Med. 1217 σάρκας γηραιὰς ἐσπάρασσ' ἀπ' ὀστέων e non escludo che vi abbia pensato anche il nostro autore, che mostra spesso di aver buona cognizione delle opere entrate per tradizione a formare il necessario corredo letterario di un uomo colto del terzo e quarto secolo.

Anche ἄσχετος e ἄσπετος sono rifugi per Quinto quando non gli si presenti il mezzo di più specifica determinazione: che nei codici si sia verificato qualche scambio tra vocaboli esteriormente tanto simili è cosa che s' intende da sè, e l' opportunità dell' uno aggettivo meglio che dell' altro è non difficile a stabilirsi volta per volta. Così, sebbene non creda molto felice dire (XII 188) θεῶν ἀμφ' ἄσπετα γυῖα, lo credo molto meno sconveniente dell' ἄσχετα γυῖα dei codici (cfr. II 545 ἄσπετα τεύχη; V 623; contro ἄσχετα anche Zimmermann, Krit. Nachl. 37); e in XIV 490 scrivo pure ἐσσυμένοισι δ' ἐπεστενάχιζε θάλασσα ἄσπετον (cfr. XI 126 κανάχησε δὲ τεύχη ἄσπετον; XII 199 καίετο

δ' ἀὴρ ἄσπετος; XII 493; VII 344 ἄσπετ' ὀδυρομένης; XI 210). Rimango molto in dubbio dinanzi a IX 135 κτυπέεσκον ἀάσχετον; mi spiego XIV 424 ἄσχετον ἀσχαλόωσα; IV 241 ἄσχετα μαιμώωντες e ritengo ingiusto ogni sospetto a prop. di XIV 495 βίη δέ τις ἄσχετος, che ha la sua ragion d'essere non meno delle analoghe frasi: ὁρμή, ἀλκὴ ἄσχετος; XIII 473 ἄσχετος αἶσα (cfr. Zimmermann, Kr. Unt. p. 120).

Rimane ancora XIII 512 ἀλλ' ἄγε πρὸς μεγάλοιο Διὸς τερπνῶν τε τοκήων. L'aggettivo è insolito, ma ciò non significherebbe nulla, dato che Quinto deriva anche da altre fonti poetiche oltre che da Omero (cfr. I 288 δουρὶ κελαινῷ, Soph. Trach. 856) ed ha sue velleità personali. Ne è molto discutibile l' opportunità e non si può parlare di un adattamento speciale alla situazione. Comunque è lecito dubitare pensando a un κεδνῶν τε τοκήων. Restituire nel testo tale lezione è cosa troppo incerta, sebbene si possa cfr. VII 332 μητέρα κεδνήν e P 28 κεδνούς τε τοκῆας.

Anche facendo invece il più largo spazio a tutte le attenuanti non si potrà credere ben tramandato IX 220 καὶ θεῖα περὶ στέρνοισι θεοῖο τεύχε' ἐπιβρομέουσι, non più per la somiglianza formale dei termini, che per la natura e la funzione dell' aggettivo. Lo stile epico, il contesto, la consuetudine di Quinto esigono καὶ δεινὰ περὶ στέρνοισι θεοῖο τεύχε' ἐπιβρομέουσι. Cfr. anche A 49.

VI 76: Non so che cosa voglia dire questo epifonema: παύρων δ' ἐπέων ἔρος ἀνθρώποισιν. Non mi curo del vs. 73 e delle numerose varianti proposte; qualunque ne sia la vera lettura, non ne può che essere confermata la nostra al verso in questione, cioè παύρων δ' ἐπέων ἔρως ἀχνυμένοισιν. Questa è la naturale conclusione di ciò ch' è asseverato avanti: ὡς λαοῖσι κεκμηκόσιν οὔτ' ἀγορητὴς ἁνδάνει οὔτ' ἄρ' ἀοιδός. Sulla vera strada si era già messo una volta il Koechly proponendo ἀχθομένοισι, ἀγχομένοισι (cfr. Zimmermann, Kr. Unt. p. 110).

106: Mi cagiona esitazione la lettura dei codici ὑγραὶ δ' ἀμφ' ἐλάτῃσι διεπρήσσοντο κέλευθοι νηὸς ἐπεσσυμένης (cfr. per altro I 351; 387 γυῖα δ' ἐλαφρὰ ἔπλετ' ἐπεσσυμένης; V 92 ἀμφὶ δὲ κῦμα στόρνυτ' ἐπεσσυμένων; V 347 νυκτὸς ἐπεσσυμένης; l' uso del participio quasi a modo di formola potrebbe in parte giustificare l' inesatta applicazione del verbo); ma, nonostante la sua apparente facilità, non approvo ἀπεσσυμένης.[1]) Molto più adatto è νηὸς ἐπειγομένης (ψ 239 o 297). Una sostituzione nei codici sarebbe facile a comprendersi per la somiglianza esteriore aiutata dal frequente uso dei participi derivati da σεύω e ἐπισσεύομαι,

1) Circa gli usi dei participi ἐπεσσύμενος, ἀπεσσύμενος in Quinto, cfr. Zimmermann, Krit. Unters., 60 sg.

e non sarebbe improbabile congettura il leggere anche in VII 237 καί μιν ἐπειγόμενον λισσομένη κατερύκῃ. Certamente dice qualche cosa il confronto con IX 114 ἔντε' ἐπειγομένῳ παρενήνεε; I 514; 703 ἔστη ἐπειγόμενός περ; II 166; IV 105.

612: È di certo molto insolito ἐπ' ἄγκεα μακρὰ καὶ ὕλην e sarà quindi da preferirsi o con gli editori più recenti ἀν' ἄγκεα (analogamente V 57; VII 108; 548; 715; VIII 60; 62), o fors' anche κατ' ἄγκεα per cui si cfr. V 17; VII 465 ὅς τε κατ' οὔρεα μακρὰ ἔσσυται; XII 126; VIII 176; IX 455; XII 490. Del resto nel valutare l' uso delle preposizioni da parte di Quinto è raccomandabile la massima cautela: il poeta è imitatore di forme cancellate dall' uso e ben si può comprendere che non sempre l' artificiale reviviscenza sappia tenersi lungi da inesatte applicazioni e le strutture analogiche possano riuscire perfette. In V 76 μακρὴν ἀνὰ Πηλίου ἄκρην — pensare a μακρὴν κατὰ Π. ἄκρην è inutile — è sul genere di α 365 ὁμάδησαν ἀνὰ μέγαρα σκιόεντα. Molto incerto è invece il caso di X 126 ὅς ῥά τε ναιετάασκεν ὑπὸ Φρυγίην πολύμηλον ἄντρον ὕπο ζάθεον; ottimamente il Koechly: ἐνὶ Φρυγίῃ πολυμήλῳ (cfr. VIII 78), ma ancor meno difficile dal punto di vista della scrittura sarebbe ναιετάασκεν ὑπὲρ Φρυγίην. Nonostante tutto ciò, non mi pare possibile rimuovere appieno il dubbio che, per poco felice che sia, l' espressione tramandata dai codici sia la vera e fra i due complementi ugualmente costrutti passi il solito rapporto da generale a particolare. Contro VIII 440 ἢν μὴ ἔγωγε μετ' ὄμμασιν οἷσιν ἴδωμαι si sono volti A. Platt, congetturando παρ' ὄμμασιν, e lo Zimmermann (Krit. Beitr.[1] 45) con il suo κατ' ὄμμασιν . . . ἴδωμαι, cioè entrambi introducendo uno zeppa vera e propria; con uguale insuccesso si potrebbe pensare anche a ἢν μὴ ἔγωγέ ποτ'. Ma già Ty. Mommsen, Beitr. zu der Lehre von den Griech. Praep., 1887, 228 aveva ravvisato la vera origine di questo costrutto, che non v' è ragione di togliere allo scrittore. Laddove è certamente da emendarsi XIV 554 ἀμφὶ δὲ κῦμα ἄλλοτε μὲν φορέεσκε πελώριον ἠύτ' ἐπ' ἄκρην οὔρεος ὑψηλοῖο δι' ἀέρος. L' accusativo nel complemento che è termine di paragone è dovuto a un falso riferimento. Io scrivo: ἠύτ' ἐπ' ἄκρῃ.

714: Non soddisfa ὁ δ' ὡς ἴδεν ἔντεα Τρώων καὶ δμῳὰς στονάχησεν· ἔρως δέ μιν εἷλε τοκῆος. La lezione di P ἔρος non muta lo stato di fatto e non è indizio utile per il vocabolo, che mi si presenta come il solo adatto alla situazione: στονάχησε· πόθος δέ μιν εἷλε τοκῆος. Ben altro è il senso di ἔρως; cfr. I 404, VII 434 ἔρως δέ οἱ ἔμπεσε χάρμης.

VIII 400: La falsa lezione dei codici αἰεὶ γάρ οἱ ἀμύνειν ἤθελε θυμός piuttosto che non a δὴ γάρ mi pare conduca a μάλα γάρ οἱ,

per cui si cfr. I 116; VIII 430; IX 7; X 205 e molti altri passi. Le altre correzioni, anche se eccellenti, eliminano elementi importanti di struttura e fanno troppa forza al testo.

423: Forse in luogo di ἄλλ' ἄρα καὶ τῶν πολλοὶ γαῖαν ἔρευθον sarebbe preferibile ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, confrontando II 630; III 744. Si veda per altro anche III 225; 265 ἀλλ' ἄρα καὶ τοῖς δώσω θάνατον.

X 284: La particella πέρ non ha in questo passo una funzione veramente apprezzabile: ὦ γύναι αἰδοίη, μὴ δή νύ με τειρόμενόν περ ἐχθήρῃς; basta a dimostrarlo il raffronto con le situazioni come X 465 ἡ δέ μιν οὔ τι γοήσατο τειρομένη περ; XII 372; 584 ἀπέσσυτο τειρομένη περ. Neinmeno sono da ritenersi adatti alla difesa della tradizione IV 65 ἐδόρπεον ἀχνύμενοί περ; XIII 238 καὶ ἐσσύμενόν περ ἀνώγεις; IV 270 κατεσσύμενόν περ ἱδρῶτα; I 271; 475 παλαιοτέρῃ περ ἐούσῃ. Conterebbe certamente di più I 609 ἐελδομένῃ περ ἀλύξαι, dove non è giustificato congetturare ἐελδομένῃ μέγ' ἀλύξαι (cfr. XII 36). Piuttosto fanno al caso nostro esempi del genere di VII 174; XII 583; I 681; XIV 187 σὺ δ' ἴσχεο τειρόμενος κῆρ (dove per altro stava benissimo anche τειρόμενόν περ, non a torto congetturato da A. Platt); 260; 289; 383 ἀχνύμεναι κῆρ. E anche qui suppongo appunto μὴ δή νύ με τειρόμενον κῆρ ἐχθήρῃς, e un' uguale congettura faccio per Apoll. Rh. Arg. III 661 ἡ δ' ἔνδοθι δαιομένη κῆρ σῖγα μάλα κλαίει. Anche in questo passo δαιομένη περ è insolito e meno significante, anche assegnando, naturalmente, alla particella il suo valore intensivo.

308: Avrei varie osservazioni da fare al contenuto di questo verso, ma non certo la possibilità di dimostrare che sia uscito da Quinto in forma diversa dall' attuale. Eppure, mentre ἀλλά ἑ κερτομέουσα μέγ' ἀχνύμενον προσέειπε è senza luce, non è congettura violenta il supporre: ἀλλά ἑ κερτομέουσα μέγ' ἀχνυμένη πρ.

XI 271: Mi pare evidente la necessità di mutare la congiunzione nell' ultimo membro di questa serie: δυσμενέας μὲν ὑπ' Ἄρει πάντας ὀλέσθαι, Τρῶας δὲ στονόεντος ἀναπνεῦσαι πολέμοιο, ἦμαρ δ' εἰσιδέειν ποτ' ἐλεύθερον. I termini contrapposti sono due e il terzo è soltanto un ampliamento del secondo e con quello deve integrarsi; cioè ἦμάρ τ' εἰσιδέειν ποτ' ἐλεύθερον.

XII 36: Scrivo λιλαιομένων ὑπαλύξαι. A questo mi pare conduca la tradizione stessa μιναλύξαι. L' enfasi che verrebbe da λιλαιομένων μέγ' ἀλύξαι (Zimmermann) o λ. περ ἀλύξαι non corrisponde alla situazione. Circa l' impiego del verbo composto si cfr. fra l' altro I 32, XII 250, 383, XIII 308.

211: Un emendamento è necessario per l' integrità del verso, ma in luogo di ἐφύπερθε del Rhodomomann preferirei πάντας ὁμοῦ

καθύπερθε καλύψει γαίῃ ἀπειρεσίῃ non foss' altro per l' allitterazione. Per il rimanente entrambi le forme d' avverbio sono ugualmente probabili e usate vicendevolmente nelle identiche circostanze (cfr. III 684 καθύπερθε βάλοντο ∾ 679 ἐφύπερθε βάλοντο; IV 4 ∾ 8). Cfr. anche IX 363, Σ 353 καθύπερθε δὲ φάρει λευκῷ Φ 321 τόσσην οἱ ἄσιν καθύπερθε καλύψω, e dall' altra parte Ξ 184 κρηδέμνῳ δ' ἐφύπερθε καλύψατο ε 232.

502: Varia un poco in Quinto la struttura delle proposizioni dipendenti da un verbo di opinione, con prevalenza dell' impiego dell' infinito aoristo. Una raccolta quasi completa degli esempi relativi alla struttura di ἔλπομαι, ἔολπα è data dallo Zimmermann, Krit. Unters. p. 143; ma non credo che in questo passo la lezione ἐξυπαλῦξαι, ad onta del futuro dei codici, sia stata introdotta dal Koechly per effetto di una svista, o se tale fu, io credo che in realtà il caso ha aiutato il ritrovamento del vero. Basta a dimostrarlo il confronto con VII 463 ἐλπόμενοι στονόεντος ἀναπνεύσειν καμάτοιο. Qui infatti si tratta veramente di un' attesa del futuro, mentre nel caso nostro è la speranza in un fatto compiuto o, meglio, negli effetti del fatto compiuto, cioè l' espressione della mera opinione. Aoristo dove potremmo attenderci il futuro è naturale trovarlo (VI 298), meno verisimile di sicuro il caso contrario. Fanno perfettamente al caso nostro XIV 170 ἔλπετο γὰρ παύσασθαι ἀνιηροῖο χόλοιο ὃν πόσιν, XIV 623, e molto è significativa la doppia struttura di VI 418 ∾ 421. In sostanza bisogna di volta in volta rendersi chiara ragione di quando il verbo reggente include il concetto di attesa e di quando esprime niente più dell' opinione: di qui ha la sua origine ogni varietà di tempo nella dipendenza.

504: Propongo ὄμβρου ὅπως καθύπερθε δυσηχέος ἐκχυμένοιο (i codici hanno ἐσσυμένοιο) e confronto II 486, VIII 201 τοῦ ἔκχυτο φοίνιον αἷμα ἐσσυμένως, XIII 357, Φ 300 ὕδατος ἐκχυμένοιο. Si veda per altro anche VI 111 ἱδρὼς κατέσσυται; 402 αἵματος ἐσσυμένοιο (volere, per gli esempi citati, anche qui ἐκχυμένοιο è sofisticare la volontà del poeta, cfr. Φ 167); X 420 πίδακος ἐσσυμένης.

XIII 247: Giace Priamo nella strage e nel sangue, famoso un tempo ὄλβῳ καὶ γενεῇ καὶ ἀπειρεσίοις τεκέεσσιν. La lacuna fra i versi 246, 247 è indubitabile e la più decisa prova della sua realtà sono i contradditorii tentativi di eliminarla (Zimmermann, Krit. Nachl. 42; N. Krit. Beitr.[1] 1; N. Krit. Beitr.[2] 25). Il tono del passo, che non è volgare, ricorda molto Verg. Aen. II 554, ma non mi piace ἀπειρεσίοις τεκέεσσι. So tutto quello che si può dire per la tradizione e qualche cosa forse saprei aggiungere io stesso a sua difesa; per

altro non è da trascurare la possibilità di un ἀπειρεσίοις κτεάτεσσιν. Il concetto di potenza e di averi è il predominante e Quinto è il poeta che scrisse I 828 Ἀγαμέμνονος ἀφνειοῖο, I 183 Λαομέδοντος ἐΰς γόνος ἀφνειοῖο, egli cioè non lascia sfuggire occasione di esaltare le dovizie della potenza. Ad ogni modo è sempre da tener presente Ω 546.

Indice dei passi discussi

Apoll. Rh. Arg. III 661, 1277, IV 1340; Long. Soph. I 29,1; Quint. I 133, 154, 221, 609; II 125, 282; III 340, 511, 661, 773; IV 321, 388, 398, 521; V 21, 76; VI 76, 106, 377, 554, 612; VII 237; VIII 71, 324, 400, 423, 440; IX 62, 135, 220; X 101, 126, 228, 284, 308; XI 57, 271, 472; XII 36, 188, 211, 226, 372, 502, 504; XIII 109, 145, 182, 272, 323, 512; XIV 125, 490, 495, 554, 621.

Asti. **L. Castiglioni.**

Zu einem Epigramme des Kodex Marcianus Graecus 524.

Die ersten Verse des Epigramms, das unter der Überschrift „Εἰς τὸν τάφον τῆς Σκληραίνης“ im Bl. 116ᵛ des genannten Kodex überliefert ist, lauten nach Sp. P. Lambros (Νέος Ἑλληνομνήμων, Bd VIII, 1911[—1913], S. 154 f.; vgl. auch S. 510) folgendermaßen:

Βουστροφύλακος (;) Ἠλία συνευνέτιν
Σκλήραιναν Ἄνναν ὁ βραχὺς κρύπτω λίθος.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß in der übrigens unsicheren Lesart βουστροφύλακος das wohlbekannte καστροφύλακος verborgen ist. Belege für letzteres Wort habe ich in den „Vizantijskij Vremennik“ Bd. XX (1913), III. Abt., S. 315—316 zusammengestellt. Für die Erklärung des Amtes eines καστροφύλαξ kommt uns eine Formel aus dem Kodex Parisinus Graecus 2511 [εἰς] καστροφύλακα (K. N. Sathas, Bibliotheca graeca medii aevi, Bd. VI, S. 644—645) sehr zu statten. Es dürfte auch angeführt werden, daß das Wort aus einer Amtsbezeichnung in späteren Zeiten zum Familiennamen geworden ist, und zwar in Kreta (siehe z. B. K. N. Sathas a. a. O. Bd. VI, S. 682, usw.).

Athen-Berlin. **Nikos A. Bees** (Βέης).

Zur Datierung des Gregorios von Korinth.

E. Nachmanson hat in seinen Erotianstudien (1917, S. 234) gezeigt, daß der ***terminus ante quem*** für die Wirksamkeit des gelehrten Metropoliten Gregorios von Korinth infolge eines Rechenfehlers des Leo Allatius[1]) um 100 Jahre zu spät angesetzt wird: der cod. Vatic. gr. 1926 (olim Cryptensis), der den Hymnenkommentar des Gregor enthält, geschrieben von dem Rheginer Notar Leon, ist im J. 1125 (nicht 1225) subskribiert, was bereits Marie Vogel, die den Codex gesehen hat[2]), festgestellt, aber nicht für die Literaturgeschichte verwertet hatte.

Schon hierdurch wird der übliche ***terminus post quem***, Anfang des 12. Jh., verdächtig; denn es wäre ein merkwürdiger Zufall, wenn sich eine zu Lebzeiten des Gregor in Italien verfertigte Abschrift erhalten hätte. Dieser Termin wurde angesetzt von Leo Allatius auf Grund eines Zitats, das er angeblich aus der unedierten Syntax des Gregor ausschrieb: ἔχεις ἀρχέτυπον τὸν Πισίδην, νεωτέρους τὸν Καλλικλῆν, τὸν Πτωχοπρόδρομον καὶ εἴ τις τοιοῦτος.[3]) Aus welcher Hs. Allatius dies hat, sagt er nicht; aber an anderer Stelle nennt er bei der Aufzählung von Hss. der Syntax als erste einen ***libellus in 4⁰ manuscriptus Bibliothecae Imperat. Viennae.***[4]) Nach Nessels Katalog (1690, Index I p. 56) steht die Syntax des 'Georgius Corinthius' unter den Wiener Hss. nur in dem cod. philos. et philol. 6, der freilich als Folioband geführt wird (pars IV p. 5 Nessel '***in folio regali***').[5]) Trotzdem erbat ich die Übersendung der Hs. nach Berlin, die gütigst gewährt wurde. Ich stellte fest, daß die von Allatius zitier-

1) De Georgiis eorumque scriptis diatriba, Paris 1651 (hinter der Ausgabe des Georgius Acropolita) p. 420 = Fabricius, Bibl. gr. 10 (1721) 804 = Fabricius-Harleß 12 (1809) 127. Hieraus Krumbacher GBL² (1897) 588, B. A. Müller, Pauly-Wissowa RE 7 (1912) 1849.

2) M. Vogel und Gardthausen, Griech. Schreiber des Mittelalters 1909, S. 262.

3) l. c. (Anm. 1) p. 308 sq. = Fabricius p. 603, von Harleß p. 6 weggelassen (vgl. dessen Anm. bb).

4) l. c. (Anm. 1) p. 416 = Fabricius p. 798, von Harleß p. 122 weggelassen (vgl. dessen Anm. kk).

5) Bei Lambecius und Lambecius-Kollar fehlt die Hs.

ten Worte in der Syntax und ihren Anhängen (fol. 1—10v) fehlen, daß dagegen auf die Syntax ohne deutlich sich abhebende neue Überschrift die Σύνοψις ῥητορικῆς des Joseph Rhakendytes (um 1300) folgt, aus deren Ausgabe von Walz (Rhet. Graec. 3, 561) ich selbst vor Jahren jene Worte zitiert hatte[1]); sie stehen im Vindob. fol. 16r. Offenbar hat Allatius diese Hs. vor sich gehabt und den Gregor statt des Joseph zitiert; er hat sich auch im Format geirrt, denn die Hs. mißt 37 × 25 cm.

Als nächsten ***terminus post quem*** bietet sich die Erwähnung des (Symeon) Metaphrastes an zwei Stellen des Gregor: De dialectis § 17, p. 58, Schäfer und Commentar zu Hermogenes περὶ μεθόδου δεινότητος ed. Reiske, Orat. Gr. 8 (1773) 963, Walz, Rhet. Gr. 7 (1834) 1337. Jedoch fehlt diese Erwähnung an der ersten Stelle in den meisten bisher bekannten Hss., während die zweite Schrift überhaupt noch nicht kritisch ediert ist[2]); inhaltlich sitzen beide Zitate sehr locker.

In dem Hymnenkommentar, den ich in der (unvollständigen) Berliner Hs.[3]) durchblätterte, konnte ich keinen chronologischen Anhaltspunkt entdecken; vielleicht findet der oben erwähnte cod. Vatic. 1926 einmal einen aufmerksamen Leser, der mehr Glück hat. Im übrigen scheint mir der Kommentar einer Veröffentlichung nicht wert; es werden ja nicht einmal die Hymnen selber (8. Jh.) gelesen.

Die Syntax steht, nach der Wiener Hs. (s. XV—XVI) zu schließen, wissenschaftlich so tief, daß ich an der Identität der Verfasser zweifle. Die Frage wäre entschieden, wenn sich erweisen ließe, daß der folgende zwischen der Behandlung des Akkusativs und der des Vokativs im Text überlieferte Abschnitt ursprünglich ist: Περὶ δὲ τῆς δυνάμεως τῶν ῥημάτων μαθήσῃ, ἐὰν φιλομαθὴς ἔσῃ, ἐν τῷ κατ' ἀλφάβητον βιβλίῳ τοῦ υἱοῦ τοῦ μητροπολίτου κυροῦ Γεωργίου καὶ εἰς τὸ τοῦ Μαξίμου τοῦ Πλανούδη βιβλίον περὶ συντάξεως τῶν ῥημάτων ὠφελιμώτατον ὂν καὶ πάνυ τοῖς εἰσαγωγικοῖς ἐπιτήδειον καὶ χρήσιμον. Aber das sieht doch stark nach Interpolation aus, obgleich Coxe die erste Hälfte dieses Abschnittes (bis Γεωργίου) auch im cod. Barocc. gr. 6 saec. XV. gefunden hat (Catalogus Bibl. Bodl., 1853, p. 11). Nachforschungen in den zahlreichen übrigen Hss. der Syntax — z. B. Paris 2669[4]), Laur. 54, 7; 91, 10; Cremon. 160 (Martini), Vat. Urb. 152, Palat. 146, Ottob. 173, 384, Barocc. 72 — werden hier leicht Klarheit schaffen.

1) Byzant. Zeitschr. 12 (1903) 299². Die Schriftsteller-Kanones des Joseph sind literarhistorisch wichtig.

2) Literatur bei B. A. Müller l. c. (oben Anm. 1); Rabe, Rhein. Mus. 63 (1908) 130 f., 130³, 512² („das Gregorrätsel kann ich noch nicht lösen").

3) Cod. gr. 4° 22, Catalog 2 (1897) 182 Nr. 320.

4) Ein Faksimile des Anfangs der Syntax aus dieser Hs. findet sich Byz.

Wahrscheinlich also hat Gregor im 10. oder 11. Jh. gelebt, ist also unter den korinthischen Metropoliten dieser Jahrhunderte zu suchen. Über diese ist nun — nach freundlicher Mitteilung von Dr. Nikos A. Bees — zu dem schon von M. Le Quien verwerteten Material (hierzu J. K. Bojatzidis, Γρηγόριοι Μητροπολῖται Κορίνθου, Byz. Zeitschr. 21, 1912, 145; Nikos A. Bees, Zur Sigillographie der byzantinischen Themen Peloponnes und Hellas [S.-A. aus den Viz. Vremennik, Bd. 21, 1914, III. Abt.] 98—101, 234—235) nichts Wesentliches hinzugekommen, und dies Material ist äußerst dürftig.[1]) Immerhin bleibt auch von dieser Seite die Lösung des Rätsels zu erhoffen.

Berlin-Frohnau. **Paul Maas.**

Zeitschr. 21 (1912) 146. Die Wiener Hs. stimmt damit im wesentlichen überein (z. B. im Namen Γεωργίου), hat aber gegen Ende der Überschrift statt ἐμπεσεῖται τοῖς ὅλοις richtig τοῖς σόλοις (ebenso der Barocc. 72), womit Solözismen gemeint sind.

1) Oriens Christianus 2 (1740) 164 aus L e u n c l a v i u s, Ius Graeco-Romanum 4 (1596) 256. 259. Von zwei inhaltlich zusammengehörigen Urkunden des J. 1028 ist die eine, im Januar, von dem Metropoliten Γεώργιος die andere, vom November, von dem Metropoliten Σέργιος mitunterzeichnet. Leunclavius vermutet Identität der beiden Metropoliten. In der Tat war Sergios Metropolit von Korinth zur Zeit des Kaisers Alexios I. Komnenos. In der Urkunde vom November 1028 ist die Überlieferung fehlerhaft, und zwar steht Σέργιος statt Γεώργιος; s. N i k o s A. B e e s a. a. O. 99—100, 234.

Studien zu den Kyraniden.

(Fortsetzung Bd. I, S. 353.)

III. Kyraniden und Physiologos.

Schon Pitra (Analecta sacra Bd. V) hatte in seiner Ausgabe der Kyranis die Ähnlichkeit mit dem Physiologos, den er selbst Spicileg. Solesm. Bd. III herausgegeben hatte, bemerkt. Freilich waren es verhältnismäßig unwichtige Parallelen, über deren Bewertung Pitra sich vorsichtig genug äußert, um sein Endurteil nicht erkennen zu lassen. So bemerkt er zur Ausführung über die Krähe p. 294: ***Ecce incidimus in veterem et famigeratum Physiologum*** und beim Wiedehopf p. 295: ***Sequitur in Mosquensi inexspectatus alter in Physiologum excursus de hupupa.*** Es sind dies die einzigen Pitra bekannten „Übereinstimmungen", von denen die erstere zweifelhaft, die andere überhaupt keine ist. Seine Ansicht ging sicherlich dahin (da er die Kyranis für ein byzantinisches Produkt hielt, Einleitung p. XXXI ***ces inanités ont fait longtemps la pâture des curiosités byzantines),*** diese Partien als Entlehnungen aus dem Physiologos zu betrachten.

Daneben aber gibt es eine große Reihe vollkommener Parallelen, die dadurch besonderen Wert erhalten, da es sich im allgemeinen um Berichte handelt, die von keinem dritten Autor überliefert sind und deren Übereinstimmung die Feststellung eines genetischen Zusammenhangs fordert.

Pelikan.

A. Physiologos[1]) § 4 p. 234.

. . . ὅτι φιλότεκνός ἐστι πάνυ· ὅταν γεννᾷ τοὺς νεοσσούς, τύπτουσιν εἰς τὰ πρόσωπα τῶν γονέων αὐτῶν, ὅταν ὀλίγον αὐξηθῶσι· οἱ δὲ γονεῖς κολαφίζοντες ἀποκτείνουσιν αὐτά· ὕστερον οὖν σπλαγχνίζονται οἱ τούτων γονεῖς καὶ τρεῖς

B. Kyraniden III P1 p. 96.

. . . οὕτως φιλότεκνόν ἐστι πάνυ· ὅταν οὖν γεννήσῃ νεοσσοὺς καὶ ὀλίγῳ αὐξηθῶσι, τύπτουσιν εἰς τὸ πρόσωπα αὐτῶν. ἐκεῖνοι μὴ ἀνεχόμενοι κολαφίζουσι τὰ τέκνα καὶ ἀποκτέννουσι [Ruelle ἀποκτενοῦσι] αὐτά· ὕστερον δὲ σπλαγχ<ν>ίζον-

1) Benutzt ist die Ausgabe von L a u c h e r t, Geschichte des Physiologos, Straßburg 1889. Neuere Literatur in der Byz. Zeitschr. Abschließende Studien hat M. W e l l m a n n vorbereitet.

ἡμέρας πενθήσαντες τὰ τέκνα ἃ ἀπέκτειναν, μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν ἔρχεται ἡ τούτων μήτηρ καὶ τὰς ἑαυτῆς πλευρὰς ἀναπτύσσει καὶ στάζει τὸ αἷμα αὐτῆς ἐπὶ τὰ νεκρὰ σώματα τῶν νεοττῶν καὶ ἐγείρει αὐτά.

ται[1]) ἐπ' αὐτοὺς καὶ πενθοῦσι τὰ τέκνα ἅπερ ἐφόνευσαν. Τῇ οὖν αὐτῇ (τρίτῃ?) ἡμέρᾳ ἡ αὐτῶν μήτηρ ἐλεεῖ τὰ ἴδια τέκνα καὶ τὰς ἑαυτῆς πλευρὰς περιτίλασα ἀναπτύσσει, τὰ δὲ αἵματα στάζοντα ἐπὶ τὰ νεκρὰ σώματα αὐτῶν τῶν θανόντων τέκνων ζωογονεῖ αὐτὰ καὶ ἐγείρονται φυσικῷ τινι τρόπῳ.

Dazu als Varianten einerseits der Text des Physiologos von Pitra, anderseits Ms. M der Kyraniden:

C.

ἐὰν γεννήσῃ τοὺς νεοσσοὺς καὶ ὀλίγον αὐξηθῶσι, ῥαπίζουσι εἰς τὸ πρόσωπον τῶν γονέων· οἱ δὲ γονεῖς κολαφίζουσιν αὐτὰ καὶ ἀποκτείνουσιν. εἶτα σπλαγχνιζόμενοι πενθοῦσι τρεῖς ἡμέρας τὰ τέκνα αὐτῶν. τῇ οὖν τρίτῃ ἡμέρᾳ ἔρχεται ἡ τούτων μήτηρ καὶ ῥήσσει τὴν ἑαυτῆς πλευρὰν καὶ τὰ αἵματα αὐτῆς στάζουσα ἐπὶ τὰ νεκρὰ σώματα τῶν νεοττῶν ἐγείρει αὐτά.

D.

οὗτος ἐπειδὴ οἱ νεοσσοὶ αὐτοῦ αὐξυνθέντες τύπτουσιν αὐτὸν εἰς τὸ πρόσωπον καὶ οὗτος μὴ ἀνεχόμενος τὴν ὕβριν τοσοῦτον τύπτει αὐτοὺς καὶ κολαφίζει ὥστε θανατῶσαι αὐτούς· μετὰ δὲ θανατῶσαι αὐτοὺς φιλότεκνος ὢν περιτίλλει καὶ τὰς πλευρὰς αὐτοῦ καὶ μαστίζει ταῖς πτέρυξιν ὥστε αἷμα ἀποστάξαι ἐπάνω τῶν νεοσσῶν· ὃ καὶ στάξαν ζωογονεῖ αὐτοὺς φυσικῷ τινι τρόπῳ.

Bei der Beurteilung dieser Parallelen ist zu beachten, daß sich Anekdoten dieser Art in den Kyraniden nur gelegentlich finden. Darum sind sie aber noch nicht ohne weiteres als spätere Zusätze zu betrachten, und vor allem ist damit noch nichts über die Herkunft dieser Stücke ausgesagt. Im Physiologos bildet diese Anekdote einen organischen Bestandteil (soweit man bei einem Konglomerat von Parabeln von Organismus sprechen darf) und ist durch die alte Überlieferung, die weiter reicht als die der Kyraniden, als alter Bestandteil desselben gut bezeugt.

Die Versionen A B C bilden eine gewisse Einheit unter sich, so zwar, daß B gewissermaßen in der Mitte zwischen A und C steht. A C haben gegen B gemeinsam, daß sie bis zur Auferweckung eine Frist von drei Tagen verstreichen lassen — eine Besonderheit, die wir mit Lauchert p. 41 als „im Interesse der christlichen Allegorie erfunden oder geändert" betrachten dürfen. Die sprachlichen Differenzen sind gering und sprechen für B als das Original; z. B. die richtige Stellung καὶ ὀλίγῳ αὐξηθῶσι, wofür A nachsetzt ὅταν ὀλίγον αὐξηθῶσι (vielleicht ist AC ὀλίγον gegen B ὀλίγῳ ursprünglicher).

Schwierig ist die Bestimmung des Verhältnisses von A B C zu D. Man könnte geneigt sein, D als die Quelle der andern Versionen an-

1) Kyr. stets ohne ν, wie es auch Ruelle druckt: soweit bekannt, stehen die Kyraniden mit dieser Besonderheit allein da — die wohl weniger der Sprache, als den Schreibern oder dem Herausgeber angehört.

zusprechen, da es ganz den Eindruck eines knappen, logisch aufgebauten, in allen Partien gut motivierten Berichtes macht. Auszüge pflegen ungeschickter gemacht zu werden, wie ja bei dieser Voraussetzung auch die Erweiterung (πλευρὰς αὐτοῦ καὶ μαστίζει ταῖς πτέρυξιν) seltsam erscheinen müßte. Ferner gibt der Umstand zu denken, daß alte Zeugen des Physiologos (Lauchert p. 81) den Vater das Opfer bringen lassen, eine Version, die direkt auf einer allzu peinlichen Auffassung des Maskulinums in D beruhen könnte. Gegen D als Quelle von A B C spricht wieder der resümierende Charakter des Berichts, der alles in einer langen Periode unterzubringen verstanden hat.

Hypothetisch könnte man folgendes Verhältnis annehmen: A B C D gehen auf eine uns unbekannte Quelle zurück, deren wesentlichen Inhalt uns D, deren äußere Form uns B bewahrt; diese Quelle wurde im Sinne von B überarbeitet und gelangte so für den christlichen Leser zurechtgestutzt in den Physiologos.

Über den Charadrios.

A. Physiologos § 3 p. 232.

. . . καὶ ἐν ταῖς αὐλαῖς τῶν βασιλέων εὑρίσκεται. καὶ ἐάν τις νοσῇ, ἐξ αὐτοῦ γινώσκουσιν ἢ ἀποθνήσκει ἢ ὑγιαίνει ὁ νοσῶν. φέρουσιν αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ ἀνθρώπου ἐὰν μὲν ᾖ ἡ νόσος τοῦ ἀνθρώπου πρὸς θάνατον, ἀποστρέφει τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ νοσοῦντος ὁ χαραδριὸς καὶ γινώσκουσιν πάντες ὅτι ἀποθνήσκει. ἐὰν δὲ ἡ νόσος ᾖ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς ζωήν, ἀτενίζει ὁ χαραδριὸς τῷ νοσοῦντι, καὶ ὁ νοσῶν τῷ χαραδριῷ καὶ καταπίνει ὁ χαραδριὸς τὴν νόσον τοῦ ἀνθρώπου *** [hier sind alle griech. Texte lückenhaft] καὶ σκορπίζει αὐτὴν καὶ ὑγιαίνει ὁ νοσῶν.

B. Kyraniden III X 11 p. 100.

Χαραδριός, ὄρνεον βασιλικὸν προγνωστικόν. ἐὰν γάρ τις ἀρρωστῇ καὶ εἰσάξηται (Cod. εἰσάξουν, Ru. εἰσάξον) ἔμπροσθεν αὐτοῦ τὸ ὄρνεον καὶ ἀποστρέψῃ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ νοσοῦντος, ἀποθνήσκει· εἰ δὲ ἀθενίσει τῷ νοσοῦντι, αἴρει ἅπασαν νόσον καὶ ἀνίπταται εἰς τὸν ἥλιον καὶ ἀπορρίπται τὴν νόσον καὶ σώζεται καὶ ὁ ἀσθενῶν καὶ τὸ πτηνόν.

Fehlt in den Hss. der B-Klasse (M, D).

Der Schluß der Anekdote in den Kyraniden entspricht der von Lauchert nach τοῦ ἀνθρώπου ausgelassenen Lesart von Cod. A und B, welche er nach Cahiers Übersetzung l. c. gibt: *et volat in aëra contra solem et comburit infirmitatem eius et dispergit eam.*

Der erste Eindruck einer Vergleichung der beiden Versionen ist der, daß wir in B einen Auszug aus A vor uns haben. Es würde dann in der Tat kein wesentliches Moment aus der behäbigen, fast umständlichen Erzählung des Physiologos fehlen; anderseits wenn A aus B geflossen wäre, schiene es schwer möglich, jene Anschaulichkeit und Detailkenntnis aus B zu gewinnen, wie sie A eignet. Doch lehrt eine genauere Betrachtung, daß wir es bei A mit einer jüngern Form

der Erzählung zu tun haben; in B ist der Charadrios noch das, was er ursprünglich war und auch nach dem Physiologos (ἐξ αὐτοῦ γινώσκουσιν ἢ ἀποθνήσκει ἢ ὑγιαίνει) noch sein soll: der Orakelvogel, wie er aus den Tieromina sich häufig entwickelt hat. Aus dem ***cum hoc*** hat nun die Volksphantasie im Physiologos ein ***propter hoc*** geschaffen und demgemäß den Vogel zu einem magischen Heilvogel umgebildet, der durch seinen Blick heilt. Die Etappen dieser Umbildung können wir nicht verfolgen; Pitras Text hat den Bericht im einzelnen noch mehr ausgeglichen: καὶ ἐάν τις ᾖ νοσῶν, ἐὰν <ᾖ> ἡ νόσος τοῦ ἀνθρώπου εἰς θάνατον, ἀποστρέφει κτλ. B bietet in diesem Fall zweifellos das Ursprüngliche — ist aber schwerlich Quelle für A.[1])

Der Baum Peridexion.

A. Physiologos § 34 p. 264.

ἔστι δένδρον ἐν τῇ Ἰνδικῇ, περιδέξιον καλούμενον· ὁ δὲ καρπὸς αὐτοῦ γλυκύτατός ἐστι πάντων, ἡδὺς καὶ χρηστότατος. αἱ δὲ περιστεραὶ τέρπονται ἐπάνω αὐτοῦ τρεφόμεναι καὶ κατασκηνοῦσιν ἐπάνω αὐτοῦ. ἔστι δὲ ὁ δράκων κατὰ τῆς περιστερᾶς. φοβεῖται ὁ δράκων τὸ δένδρον ἐκεῖνο καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ· αὐλίζονται δὲ αἱ περιστεραὶ ἐπάνω αὐτοῦ· καὶ οὐ δύναται ὁ δράκων ἐγγίσαι ταῖς περιστεραῖς, ἀλλ' οὐδὲ τῇ σκιᾷ τοῦ δένδρου. ὅταν εἰς τὰ δυτικὰ μέρη τοῦ δένδρου ἔλθῃ ἡ σκιά, φεύγει ὁ δράκων εἰς ἀνατολὴν καὶ ἀνάπαλιν. ἐὰν (δὲ) πλανηθῇ περιστερὰ ἐν τῷ σκότει ἀπὸ τοῦ δένδρου, εὑρὼν αὐτὴν ὁ δράκων ἀποκτέννει.

1 Ἰνδικῇ] so auch Act. Philipp. 32 ὁ Θωμᾶς εἰς τὴν Ἰνδικὴν (ἐπορεύθη), während Mart. Andr. 2 Θωμᾶς . . . τὴν Ἰνδικὴν χώραν (ἐκληρώθη). Dittenberger, Syll. or. I 186 ist zu Ἰνδικὴ zu ergänzen θάλασσα, das mit dem Ἰνδικὸν πέλαγος des Peripl. mar. Erythr. 57 identisch ist. 6 ἔστι] Lauchert ἐστὶ ‖ 16 Lauchert ἀποκτένει.

B. Kyraniden III II 14 p. 95.

περιστερὰ πτηνὸν πασίγνωστόν ἐστι. καὶ δένδρον ἔστιν ἐν τῇ Ἰνδίᾳ λεγόμενον περιδέξιον. οὗ ὁ καρπὸς γλυκὺς καὶ χρηστός, ὥστε τὰς περιστερὰς τερπομένας ἐν αὐτῷ αὐλίζεσθαι καὶ κατασκηνοῦν. τοῦτο τὸ δένδρον ὄφις δέδοικεν ὥστε καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ φεύγειν· ἐὰν <ᾖ> ἡ σκιὰ τοῦ δένδρου πρὸς ἀνατολάς, φεύγει ὁ ὄφις ἐπὶ δυσμάς, ἐὰν δὲ ἐπὶ δυσμὰς ἔλθῃ ἡ σκιὰ τοῦ δένδρου, ὁ ὄφις τρέχει κατὰ τὰς ἀνατολὰς καὶ διὰ τοῦ δένδρου τὴν δύναμιν οὐκ ἰσχύει ἅψασθαι τῶν περιστερῶν. [οὐκ οἶδα] ἐὰν ἀποπλανηθῇ <τις> ἐκ τοῦ δένδρου καὶ οὗτος αὐτὴν ἐμφυσήσας ἐπισπᾶται καὶ ἐσθίει.

8 ἀνατολάς, Ru. add. ἔλθῃ 11 ἀνατολὰς] περιστεράς, corr. Ru.

1) Von großer kulturhistorischer Wichtigkeit ist der Nachweis der Indologen, daß es sich hier um eine Entlehnung aus dem Indischen handelt. E. Kuhn (im Nachtrag zu G. A. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, Göttingen 1904) S. 104, 1 bemerkt: „Dazu kommt die wichtige Übereinstimmung des Kapitels vom χαραδριός mit Rgveda I 50 und Atharvaveda I 22, welche schon von A. Kuhn in der Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XIII S. 113—118. 155 f. und W. Sonne ebd. XIV

Pitras Rezension weicht stärker von B ab, als wir es gewohnt sind, da er doch sonst B näher zu stehen pflegt als die Lauchert. Da das Folgende in den Kyraniden unmittelbar an das Voraufgehende anschließt, fügen wir es gleich bei.

Über die Taube.

C. Physiologos § 35 p. 266.	D. Kyraniden III II 14 p. 95.
ἐὰν ὅλαι αἱ περιστεραὶ ὑφ' ἓν πέτανται, οὐ τολμᾷ ὀξύπτερος προσεγγίσαι αὐταῖς, διὰ τὸν σύμφωνον τῶν περιστερῶν ἦχον τῶν πτερύγων· ἐὰν δὲ μίαν ἀποπλανηθεῖσαν εὕρῃ εὐκόλως ἁρπάζει καὶ κατεσθίει αὐτήν.	ἐὰν δὲ ὅλαι ὁμοῦ πέτονται, οὔτε ὄφις οὔτε ὀξύπτερος τολμᾷ αὐτὰς ἅψασθαι.

Während, wie bereits gesagt, B und D als Einheit zu betrachten sind, gehören A und C verschiedenen Kapiteln an, die bei Pitra, der sich im Wortlaut weiter von B D entfernt, unmittelbar aufeinanderfolgen; bei Lauchert ist C durch eine andere Anekdote über die Tauben von A getrennt. In den Hss. der B-Klasse (M D) fehlt der ganze Abschnitt, für den sie einfach setzen: περιστερὰ πτηνόν ἐστι πᾶσι γνωστὸν ἧς τὸ αἷμα θερμότατόν ἐστι (= Kontamination von Anfang II 14 und 15). Man wird gestehen, daß sich dies, neben die höchst ungelenke Einfügung der Anekdote vom Peridexion gestellt, sehr vernünftig ausnimmt. Also hat diese Anekdote, wie auch die vom Charadrios, nicht in der ersten Ausgabe der Kyraniden gestanden. — Der Text des Physiologos nimmt sich unbeholfen aus; ihm gegenüber stellt sich die Version der Kyraniden als die einfachere und logischer aufgebaute dar. Es ist natürlicher, aus B D eine Zerdehnung wie A C zu geben, als aus A C einen Text wie B D.

Wir wenden uns dem Inhalt zu. Der Autor selbst lokalisiert das Paradoxon in Indien — auf den ersten Blick ein gewichtiges Moment für diejenigen, welche indische Einflüsse im Physiologos wiedererkennen, wie es für die Geschichte mit dem Einhorn unzweifelhaft bereits F. W. K. Müller (Festschrift für A. Bastian S. 531 f.) und nach ihm H. Lüders (Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1897,

---

S. 321—323. XV S. 433—443. 462 (vgl. auch C. Pauli ebd. XVI S. 50—53) eingehend erörtert worden ist. Natürlich beruht auch sie auf Entlehnung und darf jetzt nicht mehr mit den genannten Gelehrten aus indogermanischer Urgemeinschaft hergeleitet werden; der Name des Vogels χαραδριός selbst ist offenbar nur eine volksetymologische Umgestaltung des indischen *haridrava.*" Vgl. jetzt Jarl Charpentier, Kleine Bemerkungen zum Physiologus (Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte E. Kühn gewidmet. Breslau 1916, 280 ff.). Vgl. Archiv für lat. Lexikographie II 478. H. Gering, Islendzk Aeventyri, Halle 1884, II 152, 1.

115, vgl. ebd. 1901, 533), für das Kapitel über den Löwen A. Grünwedel (Mythologie des Buddhismus, Leipzig 1900, 128) nachgewiesen haben. Mir ist aber für diesen Bericht eine indische Parallele nicht bekannt. Der δράκων im indischen Gewande müßte ein Nâga sein — und dadurch kommt ein unindischer Zug in die Legende. Unter Indien werden wir demnach etwas anderes zu verstehen haben. Schon A. von Gutschmidt (Kl. Schrift. II 332) hat für die Thomaslegende nachgewiesen, daß das dort genannte Indien das sogenannte weiße Indien = Arrachosien ist, das mit Parthien unter einer Herrschaft stand. So halte ich es für wahrscheinlich, daß auch die Heimat dieses Mythos eben jenes Land, der Iran, ist, woher auch Bousset die Vorstellung vom Weltenbaum herleiten wollte. — Die Erzählung selbst gibt wohl in allen Einzelheiten einen bekannten kosmologischen Mythus wieder, der in zäher Lebensdauer in orientalischen Religionen bis auf unsere Tage sich in seinen Motiven erhalten hat. Unsere Version stellt eine rationalisierende Fassung derselben dar. Der Baum ist der Welt- oder Himmelsbaum — eine ursemitische Vorstellung (H. Gunkel, Schöpfung u. Chaos 127 f. Zum religionswissenschaftl. Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903, 8[3], vgl. Bousset, Religion des Judentums 461), die aber auch außerhalb des Orients vorkommt (Fergusson, Tree and Serpent Worship; A. Bastian, Der Baum in der vergl. Ethnologie, Z. f. Völkerpsych. u. Spr.-W. 1868, 287 f.). Bei den Griechen die Dodonaeiche, ursprünglich (fetischistischer?) Kultgegenstand an sich, dann mit Zeus verbunden; auch auf ihr Tauben (s. L. Pschorr, Zum Taubenorakel in Dodona, Berl. phil. Woch. 1910, 1175, über die Taube überhaupt B. Lorentz, Die Taube im Altertum, Pr. 1886; L. Hopf, Tierorakel und Orakeltiere, Stuttgart 1888; E. Norden, Aeneis Buch VI S. 170). Auf ihm sitzen die Vögel (nach L. Radermacher, Das Jenseits im Glauben der Griechen und Römer, Bonn 1903, 29, Epiphanien der Gottheit). Hier sind es Tauben, die nach ursemitischer und vielleicht auch urgriechischer Auffassung als theophore Tiere gelten. Die Vorstellung des Weltenbaumes (auf den man auch die mysteriöse Nachricht des Plinius XVI 64 von der Esche [tantaque est vis, ut ne matutinas quidem occidentisve umbras, cum sint longissimae, serpens arboris eius attingat, adeo ipsam procul fugiat] beziehen möchte) lebt auch bei den Griechen. Mit Recht hat Norden a. O. 210 den Baum mit den beiden Tauben, der nach Vergil am Eingang des Hades steht, als Weltenbaum angesprochen; nach v. Wilamowitz, Euripides Herakles II[2] p. 98 f. sind die Hesperiden als Vögel zu denken, die im Weltenbaum sitzen; und auch der Baum mit dem goldenen Vließ in der Argonautensage hat wohl keine andere Be-

deutung. H. Greßmanns Studien über die Taubengöttin, Berl. Akad. 1919 ff., sind mir nicht zugänglich.

Über die Schlange.

A. Physiologos § 11 p. 241.

. . . φυσικὰς ἐνεργείας ἔχει τέσσαρας· πρώτη ἐστὶν αὕτη· ὅταν γηράσῃ, ἐμποδίζεται τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ οὐ βλέπει. τί οὖν ποιεῖ; ἐὰν θέλῃ γενέσθαι νέος, (πολιτεύεται καὶ)[1]) νηστεύει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ νύκτας, ἕως οὗ τὸ δέρμα αὐτοῦ χαυνωθῇ καὶ ζητεῖ πέτραν καὶ ῥαγάδα στενήν, κἀκεῖσε εἰσελθὼν θλίβει τὸ σῶμα καὶ ἀποβαλὼν τὸ γῆρας νέος γίνεται.

1) fehlt in W, wird aber durch die alten Übersetzungen bestätigt.

B. Kyraniden II p. 262. Ms. D.

οὗτος ὅταν γηράσῃ καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἀμβλυθῶσι, θέλει πάλιν νέος φανῆναι. Διὸ καὶ πολιτεύεται ἡμέρας μ' καὶ νύκτας μ' ἕως οὗ τὸ δέρμα χαυνωθῇ καὶ ζητήσας ἐν πέτρᾳ στενὴν ὀπὴν ἑαυτὸν εἰς ταύτην ἐμβάλλει καὶ τὸ σῶμα ἐκθλίψας ἀποβάλλει τὸ δέρμα καὶ ἀνανεοῦται.

C. Pitras Text steht stellenweise den Kyraniden näher: ὅταν γηράσῃ, ἀμβλυοπεῖ τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ ἐὰν θελήσῃ νέος γενέσθαι κτλ. — wiederholt das Zahlwort vor νύκτας, wie B — καὶ ἐκεῖθεν ἑαυτὸν εἰσπέμψας κτλ. — νέος πάλιν γίνεται.

D. Ms. M. p. 295.

οὗτος ὅταν γηράσῃ ἐμποδίζεται [κατὰ] τὴν ὀπτικὴν δύναμιν. Θέλων οὖν νέος γενέσθαι περιπατεῖ νυχθήμερα μ' καὶ οὕτως χαυνοῦται τὸ δέρμα αὐτοῦ. μεθ' ὃ [Ru. corr. ex μεθ' οὗ] ζητήσας καὶ εὑρὼν πέτραν στενὴν εἰσέρχεται δι' αὐτῆς καὶ ἐκθλίψας οὕτως αὐτὸν διὰ στενωτάτης ὀπῆς ἀποβάλλει τὸ δέρμα αὐτοῦ μεθ' οὗ καὶ γῆρας καὶ γίνεται νέος, ἀπολαβὼν καὶ τὸ ὁρᾶν [Ru. corr. τὴν δορὰν inepte] ὀξέως.

Die andern Eigenschaften, die der Physiologos außerdem noch von der Schlange erzählt und exemplifiziert, werden in den Kyraniden übergangen; ein Zeichen, daß sie gewiß unabhängig sind vom Physiologen. Merkwürdig ist die Tatsache, daß diese Anekdote in der A-Klasse der Hss. fehlt; also ein Gegenstück zu der obigen Erscheinung, wo die A-Klasse Stücke hatte, die sich in der B-Klasse nicht finden.

C berührt sich enger mit B und A mit D. D κατὰ habe ich gestrichen, weil überflüssig. A τί οὖν ποιεῖ; ist eine dem Physiologos eigentümliche rhetorische Frage, die nichts zu bedeuten hat. Ursprünglich wird es, wie in A C geheißen haben ἐκθλίψας τὸ σῶμα ἀποβάλλει τὸ γῆρας (= δέρμα παλαιόν), wofür paraphrastisch D ἀποβάλλει τὸ δέρμα αὐτοῦ μεθ' οὗ καὶ γῆρας, B einfach ἀποβάλλει τὸ δέρμα.

Es ergibt sich demnach, daß A D nächstverwandt sind; diesen stehen B C gegenüber, so zwar, daß C in vielem mit A zusammengeht; das Original wird dem Wortlaut von D sehr nahegestanden haben, da sich hieraus die Varianten A und B am zwanglosesten erklären lassen.

Weniger bedeutend als die eben behandelten sind einige weitere Parallelen, für die auch wohl die innere Beziehung zueinander nicht streng bewiesen werden kann. Doch wollen wir sie der Vollständigkeit halber anführen.

Hyäne.

Physiologos § 24 p. 256.	Kyraniden II Y 1 p. 74.
ὅτι ἀρρενόθηλύ ἐστι, ποτὲ μὲν ἄρρεν, ποτὲ δὲ θῆλυ· μεμιασμένον θηρίον ἐστι, διὰ τὸ ἀλλάσσειν αὐτοῦ τὴν φύσιν.	τὸ γὰρ ζῷον τοῦτο γεννᾶται θῆλυ. [ἐκ-θήλεια] καὶ μετὰ ἐνιαυτὸν γίνεται ἄρρεν. εἶτα πάλιν μετὰ ἄλλον ἐνιαυτὸν γίνεται θῆλυ.

Die Anekdote fehlt in den Hss. der B-Klasse; schon rein formal betrachtet, stellt sich die Version des Physiologos den Kyraniden gegenüber als jüngere heraus.

Salamander.

Physiologos § 31 p. 261.	Kyraniden II C 8 p. 72.
ὅτι ἐὰν εἰσέλθῃ εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός, σβεννύει αὐτήν· καὶ ἐὰν εἰς ὑποκαυστήριον βαλανείου εἰσέλθῃ, σβεννύει ὅλον τὸ βαλανεῖον.	τὸ οὖν ζῷον τοῦτο ἢ ἐν πυρὶ ἢ ἐν καμίνῳ ἐμβληθὲν φλόγα σβεννύει.

Das Paradoxon fehlt in den Hss. der B-Klasse; möglich, daß der Physiologos auf ein ähnlich lautendes Original, wie Kyraniden, zurückgeht; Beachtung verdient die Bemerkung Wesselys, Neue griech. Zauberpapyri, Wien 1893 p. 9 zu Pap. Lond. 121. v. 477: „In Ägypten gang und gäbe ist die technische Benennung ὑποκαυστήριον βαλανείου,“ da hier ein philologisches Zeugnis die Tatsache, daß der Physiologos (ebenso wie die Kyraniden) in Alexandrien entstanden sind, stützen würde. — Von den vorhandenen Formulierungen des Paradoxons (R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier, T U Bd. 39, 2, Leipzig 1913, 50, 3) sind das die nächstverwandten; allerdings müßte der zweite Teil, den der Physiologos hat, erklärt werden.

Schwalbe.

Physiologos § 33 p. 263.	Kyraniden III X 1 p. 99.
ἡ χελιδὼν τοῦ χειμῶνος παρελθόντος τῷ θέρει φαίνεται· πρὸς ὄρθρον κελαδεῖ καὶ ἐξυπνίζει τοὺς κοιμωμένους καὶ ἐς ἔργον καλεῖ.	χελιδὼν ἡ τὸ ἔαρ πάντας διυπνίζουσα ἔχει πρᾶξιν ταύτην κτλ.

Diese πρᾶξις der Schwalbe fehlt in den Hss. der B-Klasse, die aber in Übereinstimmung mit der A-Klasse die Geschichte mit den Jungen im Topf geben. — Ausgeschlossen ist es nicht, wenn auch nur wenig wahrscheinlich, daß die Aretalogie des Physiologos aus einer der Kyranis nahestehenden Quelle so schön gesponnen ist.

Reiher.

Physiologos § 47 p. 276.
ἔστι τοίνυν τοῦτο τὸ πετεινὸν πάνυ φρονιμώτατον ὑπὲρ πάντα τὰ πετεινά· μίαν σκήνωσιν ἔχον καὶ μίαν μάνδραν, οὐ πολλὰς κοίτας ζητεῖ· ἀλλ' ὅπου ἐὰν κατασκηνώσῃ, ἐκεῖ καὶ τρέφεται καὶ κοιμᾶται κτλ.

Kyran. III E1 p. 88
ἐρωδιός ἐστιν ὄρνεον ἐν βωμοῖς ἢ κτίσμασιν τοῖς ἐν πόλεσιν σκηνοποιοῦν ὡς χελιδὼν κτλ.

καὶ μίαν μάνδραν fehlt in Pitras Text. — κτίσμα ist gleichwie κτίσις (Wessely, Neue griech. Zaub. p. 62, zu Pap. Lond. 123, 6) ein Ägyptizismus für οἶκος.

Das Paradoxon fehlt in den Hss. der B-Klasse. Eine innere Verwandtschaft zwischen den ähnlich lautenden Texten vermag ich nicht zu erkennen; die Übereinstimmung ist nur eine allgemeine. Zu erinnern ist nur, daß in jüngeren Hss. des Physiologos (Lauchert p. 28[2]) von der Schwalbe erzählt wird, daß sie sich teils in den Straßen, teils in der Einsamkeit aufhält, um Frucht zu sammeln.

Krähe.

Physiologos § 27 p. 257.
ὅτι μονόγαμός ἐστιν· ὅταν γὰρ ὁ ταύτης ἄρρην τελευτήσῃ, οὐκέτι συγγίνεται ἀνδρὶ ἑτέρῳ, οὔτε ὁ ἄρρην ἑτέρᾳ γυναικί.

Kyraniden I B 5 p. 12.
ἐὰν γὰρ ἡ θήλεια τελευτήσῃ, ὁ ἄρρην ἑτέρᾳ [D ἑτέρας] οὐχ ἅπτεται. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ θήλεια τὸ αὐτὸ ποιεῖ.

Als Variante zum Physiologos ist beachtenswert die Pitrasche Lesart ὅτι μόνανδρός ἐστιν· ἐὰν γὰρ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς κτλ. Wichtig wird dadurch, was Lauchert p. 26 sagt: „Im Physiologos war ursprünglich die Krähe Repräsentantin dieser Treue; erst spätere griechische Texte legten auch der Turteltaube diese Eigenschaft bei, statt dessen, was der Physiologos ursprünglich von ihr erzählt; und so kam es, daß dann im Verlauf die Krähe aus den mittelalterlichen Bearbeitungen ganz verschwand"; denn wir lesen über die Turteltaube Kyran. III T 8 p. 98 τρυγὼν στρουθίον πᾶσι γνωστόν, μονανδρίᾳ ἀρκοῦν, wozu das Ms. D hat τρυγὼν πτηνόν ἐστι μονογαμίαν ἀρκοῦν (p. 253), das Ms. M (p. 281) τρυγὼν στρουθίον ἐστὶ μονανδρίαν ἀρκοῦν. Innere Beziehungen zum Physiologos sind nicht zu verkennen, zumal wenn man im Pitras Text einfach liest: περὶ τῆς τρυγόνος ὅτι αὐτὴ μονόγαμός ἐστιν καὶ ἀναχωρεῖ κτλ. (folgt der Text des ursprünglichen Physiologos). — Diese Parallele ist die einzige aus dem 1. Buch der Kyraniden.

Damit schließen wir die Beobachtungen über die Parallelen; wenn ein positives Resultat nicht erreicht werden konnte, so liegt das an der Mangelhaftigkeit der Vorarbeiten für beide in Betracht kommenden Schriften. Die Tatsache der Übereinstimmung aber ist ebenso wichtig für die Textgeschichte der Kyraniden als des Physiologos. Denn nach

unserer Darlegung darf wohl als gesichert das Resultat angesehen werden, daß weder der Physiologos aus den Kyraniden, noch die Kyraniden aus dem Physiologos geschöpft haben — letzteres schon aus dem einen Grunde ganz und gar unwahrscheinlich, weil neben den zehn Parallelen siebzehn weitere Tiergeschichten in den Kyraniden — obwohl da die Tiere behandelt werden[1]) — fehlen. Es ist unglaublich, wenn der mythengläubige Redaktor, der dem Physiologos die zehn Erzählungen entnahm, ihm nicht auch noch einen Teil der 17 entnommen hätte, wo dies doch oft genug nahe lag. Wir haben dann auf eine gemeinsame Vorlage beider geschlossen, die im allgemeinen die Kyraniden treuer erhalten haben.

Hätte P. Tannery l. c. 347 recht, so wäre die wesentliche Quelle für beide die Archaike. Sie ist es nicht; denn die Notiz über den Wiedehopf ist aus der Archaike genommen und nichts dergleichen, was wir im Physiologos lesen, steht da. Anderseits scheint mir die vielberufene Parallele mit dem Maulwurf gar keine zu sein; sonst müßten wir auch den Bericht von der σαῦρα ἡλιακὴ als vollwertige Parallele zu der Geschichte des Physiologos ansehen — und es ist keine, wenngleich die Fassung in den Kyraniden den ätiologischen Mythos vorauszusetzen scheint.

(Schluß folgt.) **R. Ganszyniec.**

1) σαῦρα L. 2, 231 K. II Z1, 60
ἀετὸς L. 6, 236 K. III A1, 81
ἔποψ L. 8, 239 K. I H11, 20, obwohl Pitra l. c. 295 A es für gleich erklärt.
ὄναγρος L. 9, 239 K. II H1, 61
ἔχιδνα L. 10, 240 K. II E1, 58
μύρμηξ L. 12, 243 K. II M, 68
ἐχῖνος L. 14, 246 K. II E1, 58
ἀλώπηξ L. 15, 247 K. II A, 52
χελώνη L. 17, 249 K. IV X, 122
πέρδιξ L. 18, 251 K. III, 86
μυρμηκολέων L. 20, 253 K. II M_1, 68
γαλῆ L. 21, 253 K. II Γ, 57
κάστωρ L. 23, 255 K. II K, 64
βάτραχος L. 29, 254 K. II B, 56
ἔλαφος L. 30, 260 K. II E, 59
δορκὰς L. 41, 270 K. II Δ, 58
σκνῖπες L. 48, 277 K II, 294

ΔΙΟΡΘΩΤΙΚΑ ΕΙΣ ΤΑ ΚΡΗΤΙΚΑ ΔΡΑΜΑΤΑ.

Εἰς τὰ τέσσαρα Κρητικὰ δράματα τὰ δημοσιευθέντα πρὸ τεσσαρακονταετίας ὑπὸ τοῦ μακαρίτου Σάθα[1]) ἐσημείωσα πολλὰ χωρία ἀκατανόητα καὶ προφανῶς ἐφθαρμένα καὶ χρῄζοντα ἐπανορθώσεως. Τὸ μοναδικὸν χειρόγραφον Nani τῆς Μαρκιανῆς βιβλιοθήκης[2]), ἐξ οὗ μετέγραψεν ὁ Σάθας τὰ τρία πρῶτα δράματα, ὂν ἀντίγραφον, ὡς φαίνεται, ἐξ ἄλλου ἀντιγράφου ἔχει πολλὰς τὰς φθορὰς καὶ τὰ παραναγνώσματα, ὧν τινὰ μὲν διωρθώθησαν ὑπὸ τοῦ ἐκδότου[3]), ἔμειναν ὅμως καὶ ἄλλα πλείονα δεόμενα θεραπείας.

Ἡ σπουδαιότης τῶν κειμένων αὐτῶν καὶ ἀπὸ λογοτεχνικῆς καὶ ἀπὸ γλωσσικῆς ἀπόψεως ἐπιβάλλει νὰ γίνῃ νέα ἔκδοσις αὐτῶν, κατόπιν νέας ἀντιβολῆς τοῦ χειρογράφου, ὑπ' ἀνδρὸς κατέχοντος πλήρως τὸ Κρητικὸν ἰδίωμα, νὰ δημοσιευθῇ δ' ἐκ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου καὶ ἡ κωμῳδία τοῦ Φοσκόλου, ἣν ἀνέφερεν ὁ Σάθας (Προλεγομ. Κρητ. Θεάτρου σελ. κδ'—κς') δὲν ἐδημοσίευσεν ὅμως ἢ ὀλίγους μόνον στίχους.[4])

Ἕως ὅτου γίνῃ ἡ νέα αὕτη ἐπιμελεστέρα ἔκδοσις δὲν ἐθεώρησα περιττὸν νὰ ἀνακοινώσω διορθώσεις τινὰς ἐφθαρμένων ἢ παρανεγνωσμένων χωρίων παραλείπων, ἐννοεῖται, τὰ μικρότερα ὀρθογραφικὰ ἢ καὶ τυπογραφικὰ σφάλματα. Ἡ ἀποκατάστασις τῶν διορθουμένων τούτων χωρίων, εἴτε ἐπιβεβαιώσει αὐτὰς εἴτε μὴ νέα ἀντιβολὴ τοῦ χειρογράφου, μοὶ φαίνεται ἐν τοῖς πλείστοις τοὐλάχιστον ἀσφαλής.

Ἀκολουθῶν τὴν σειρὰν τῆς ἐκδόσεως τοῦ Σάθα ἄρχομαι ἀπὸ τοῦ Ζήνωνος

Α'. Ζήνων (σελ. 1—102).

Τὶς ὁ ποιητὴς τοῦ δράματος; Ὁ Σάθας λέγει (Προλεγ. ιδ'.), ὅτι ἀγνοεῖται τὸ ὄνομα τοῦ δραματουργήσαντος τὸ τραγικὸν τέλος τοῦ αὐτοκράτορος Ζήνωνος, ἀφ' οὗ εἰς τὸ χειρόγραφον τὸ ποίημα εἶναι ἀνεπίγραφον· ὅτι ὁ ποιητὴς ἀπεμιμήθη τὸ ὁμώνυμον λατινικὸν δρᾶμα τοῦ

1) Κ. Ν. Σάθα, Κρητικὸν Θέατρον. Ἐν Βενετίᾳ 1879.

2) Clas. XI. cod. XIX, 92.

3) Ἀτυχῶς ὁ ἐκδότης δὲν ἐσημείωσε τὰς παραλλαγὰς τοῦ χειρογράφου.

4) Πληρεστέρας πληροφορίας περὶ τῆς κωμῳδίας ταύτης (τοῦ δράματος μᾶλλον κατὰ τὸν τύπον τοῦ Στάθη) δίδει ὁ H. Labaste ἐν τῇ Byzantinische Zeitschrift, τόμ. XIII (1904), σελ. 389—397.

Ἄγγλου Ἰησουΐτου Ἰωσὴφ Σίμωνος, τὸ δημοσιευθὲν ἐν Ρώμῃ κατὰ τὸ 1648, κατέδειξεν ἐπαρκῶς ὁ Σάθας (σελ. ιε'—κ').

Πιστεύω, ὅτι ἀνεῦρον τὸ ὄνομα τοῦ Κρητὸς διασκευαστοῦ. Ὁ Μαρῖνος Τζάνε Μπουνιαλῆς εἰς τὸ τέλος τοῦ Κρητικοῦ Πολέμου[1]), εἰς τὴν Φιλονικίαν Χάνδακος καὶ Ρεθέμνου, καταριθμῶν τοὺς συμπολίτας του Ρεθυμνίους τοὺς διαπρέψαντας εἰς τὰ γράμματα καὶ τὰς ἐπιστήμας καὶ τέχνας, ποιητάς, ἰατρούς, δικηγόρους, μηχανικούς, ἱερεῖς, ψάλτας, ζωγράφους κλπ. λέγει καὶ τὰ ἑξῆς (σελ. 588 στ. 23—24)

τὸν Καλομάτη τὸ Φραγγιὰ πάλι σοῦ λέγω κεῖνο
δίχως δασκάλου μάθησι πῶς ἔβγαλε τὴ Τῆνο.

Ἡ ἐνετικὴ ἔκδοσις τοῦ Κρητικοῦ Πολέμου ἔχει τοιτῆνο, τὸ ὁποῖον ὁ μὲν Σάθας[2]) ἀφῆκε τιτίνο, ὁ δὲ Ξηρουχάκης διώρθωσεν τὴ Τῆνο χωρὶς νὰ μᾶς διαφωτίσῃ τὶ ἐννοεῖ διὰ τούτου, βιβλίον ἢ ἄλλο τι. Νομίζω, ὅτι τὸ ἀνόητον τοιτῆνο πρέπει νὰ διορθώσωμεν εἰς τὸ Ζῆνο[3]), καὶ τότε ἔχομεν τὸν Ρεθύμνιον Φραγγιᾶν Καλομάτην ποιητὴν τοῦ Ζήνωνος. Ἀφ' οὗ δὲ τὸ μὲν Ρέθυμνον κατελήφθη ὑπὸ τῶν Τούρκων κατὰ τὸ 1646, τὸ δὲ δρᾶμα τοῦ Ἄγγλου Ἰησουΐτου ἐδημοσιεύθη κατὰ τὸ 1648, ἕπεται ὅτι ὁ Ρεθύμνιος διασκευαστὴς εὑρίσκετο ἐκτὸς τοῦ Ρεθύμνου πρόσφυξ πιθανῶς εἰς Χάνδακα, ὅπως καὶ πλεῖστοι ἄλλοι τῶν συμπολιτῶν του. Εἰς τὸν πρόλογον τοῦ δράματος ὁ προλογίζων θεὸς Ἄρης ἐξυμνεῖ τὸν ἡρωϊκὸν θάνατον τοῦ γενναίου ὑπερασπιστοῦ τοῦ Χάνδακος Κορνάρου Κατερῆ συμβάντα τὴν 1 Μαΐου 1669, ὀλίγους δηλ. μῆνας πρὸ τῆς παραδόσεως εἰς τοὺς Τούρκους. Ἐπειδὴ δὲ δὲν εἶναι πιθανόν, ὅτι εἰς τὰς ὑστάτας ταύτας ἡμέρας τῆς ἀγωνίας ὁ Καλομάτης θὰ εἶχε τὴν ἄνεσιν καὶ τὴν διάθεσιν νὰ ποιῇ δράματα, πρέπει νὰ ὑποθέσωμεν, ὅτι τὸ μὲν δρᾶμα εἶχε ποιήσει πρότερον κατὰ τὰ μακρὰ ἔτη τῆς ἐν Χάνδακι σχολῆς, ὁ δὲ Πρόλογος τοῦ Ἄρεως, σχετιζόμενος ἄλλως χαλαρῶς πρὸς τὸ δρᾶμα, ἐστιχουργήθη μετὰ τὸν θάνατον τοῦ ἡρωϊκοῦ στρατηγοῦ λίαν ἐπικαίρως κατά τινα τῶν ἀπὸ θεάτρου τοῦ Χάνδακος παραστάσεων εὐθὺς μετὰ τὸ γεγονός· τοῦτο δεικνύει καὶ ἡ θέρμη τῶν λόγων, δι' ὧν ἐξυμνεῖται ὁ γενναῖος πρόμαχος, Πρόλογ. 35 ἑξ.

Κατὰ πᾶσαν ἄρα πιθανότητα ποιητὴς τοῦ Ζήνωνος εἶναι ὁ Καλομάτης, χρόνος δὲ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ὁ μεταξὺ τοῦ 1648 καὶ 1669. Πρὸς τὴν χρονολογίαν ταύτην συμφωνεῖ καὶ τὸ τυπικὸν τῆς γλώσσης ὅμοιον καθ' ὅλα πρὸς τὰ ἄλλα Κρητικὰ κείμενα τῶν χρόνων τούτων.

Ἰδιωτισμοὶ Ρεθύμνιοι δὲν εὑρίσκονται πολλοὶ ἐν τῷ ποιήματι, ὡς

1) Κρητικὸς Πόλεμος, ἔκδ. Ἀγαθαγ. Ξηρουχάκη. Ἐν Τεργέστῃ 1908.
2) Κ. Σάθα, Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς. Ἐν Ἀθήναις 1869, σελ. 299.
3) Ὁ τύπος Ζῆνος εἶναι ὁ συχνότερον εὑρισκόμενος εἰς τὸ δρᾶμα, σπανιώτερος δὲ εἶναι ὁ λόγιος τύπος Ζήνων π. χ. ὁ Ζῆνος Γ. 347, Ζήνου Προλογ. 129, 159, Β 426, τὸ Ζῆνο Προλ. 91. Δ. 41 κλπ.

εἶναι λ. χ. τὸ δούδω (στ. Α 28), καὶ οἱ ἀναύξητοι παρῳχημένοι χρόνοι λ. χ. ἄκουσα, καὶ οἱ μετὰ τῆς ε αὐξήσεως τονουμένης ἔκαμα, ἔδωσες ἀντὶ τῶν τῆς ἀνατολικῆς Κρήτης δίδω, ἤκουσα, ἤκαμα, ἤδωσες, ἀλλ' ὁ λόγος εἶναι, ὅτι ἡ ἐν Χάνδακι κυκλοφορία τοῦ ποιήματος καὶ αἱ ἀπὸ θεάτρου παραστάσεις ἐν αὐτῷ καὶ αἱ κατόπιν ἀντιγραφαὶ θὰ ἐξηφάνισαν καὶ πολλοὺς ἄλλους ἰδιωτισμοὺς τῆς δυτικῆς Κρήτης (εἰς ἣν γλωσσικῶς τάσσεται καὶ τὸ Ῥέθυμνον), ὅπως συνέβη καὶ εἰς ἄλλα δράματα καὶ δὴ εἰς τὴν ἀναμφισβητήτως ρεθυμνίαν τραγῳδίαν Ἐρωφίλην.

Πρόλογος στ. 25—26:

ἐγώ 'μαι ἐκεῖνος ὁ θεὸς ποῦ μὲ τὸ φῶς μου ἀρχίζω
τὸ νοῦ σας νὰ γυρεύετε δόξες καὶ νὰ φωτίζω.

Τὸ ρῆμα ἀρχίζω φαίνεται ἀνάρμοστον εἰς τὴν ἔννοιαν. Ἴσως τὸ δίστιχον εἶχεν οὕτως:

ἐγώ 'μαι ἐκεῖνος ὁ θεὸς ποὺ μὲ τὸ φῶς γυρίζω
τὸ νοῦ σας νὰ γυρεύετε δόξες, καὶ σᾶς φωτίζω.

Προβλ. καὶ Γύπαρι Προλ. στ. 101.

— στ. 102: τὸν πρωτόν του ἀξάδερφο δάφνη κεκοσμημένο.
Τοιοῦτοι ἀρχαϊσμοὶ δὲν εὑρίσκονται εἰς τὸ γνησίως δημοτικὸν ἰδίωμα τῶν Κρητικῶν δραμάτων, δι' ὃ γράφομεν καὶ δαφνοκοσμημένο ἢ δαφνοστολισμένο

Πρᾶξις Α'.

— στ. 184 Γράφε: Οἰμέ, καὶ πῶς μ' ἐπλάκωσε ἀξάφνου μ' ἔτοιο τρόπο
— στ. 227—230: Ἥλιε ξαθέ, ποῦ μὲ χαραῖς ἀκτῖνες στολισμένος

θεὸς τοῦ κόσμου φαίνεσαι περίσσα δοξασμένος,
ὅπου τὰ μαῦρα τῆς νυκτὸς νέφη, ὄντας ἐδοῦσι
τὸ πρόσωπό σου τ' ὄμορφο, χάνουνται καὶ σκορποῦσι

Εἰς τὸν πρῶτον στίχον δέον νὰ γράψωμεν χαρᾶς ἢ χαρὲς ἀκτινοστολισμένος, εἰς τὸν τρίτον ὄντα σὲ δοῦσι, καὶ εἰς τὸν τελευταῖον 'κ τὸ πρόσωπό σου

— στ. 267 Γράφε: γιαῦτος τῆς νιότης μου 'χασα τὰ πλιὰ καλύτερ' ἄθη.
— στ. 315—316: ἐτοῦτος εἶναι φρόνιμος, καὶ τὴ δικήν του χάρι

μὲ πολλαῖς δόξαις καὶ τιμαῖς τὸ σκῆπτρο μπορᾷ πάρῃ.

Διὰ νὰ εὐοδωθῇ ἡ ἔννοια πρέπει νὰ γράψωμεν καὶ ἡ δικήν του χάρι ἢ μὲ τὴ δική ντου χάρι. Τὸ μπορᾷ εἶναι σύμπτυξις κοινοτάτη εἰς τὸ Κρητικὸν ἰδίωμα τοῦ μπορεῖ νὰ καὶ διὰ τοῦτο πρέπει νὰ τὸ γράφωμεν μπορὰ

Πρᾶξις Β'.

— στ. 35—36: Ὡς σοῦ βουλιέται ἄρχισε τὴ θλίψι μου νὰ πάψῃς,

εἰς πλειὰ μεγάλη τὴ φωτιὰ 'ς τὸ στῆθός μου ν' ἀνάψῃς.

Χάριν τῆς ἐννοίας γράφομεν:

καὶ πλιὰ μεγάλη τὴ φωτιὰ 'ς τὸ στῆθός μου μὴν ἄψῃς.

— στ. 124. Βεβαίως πρέπει νὰ γραφῇ:
κι' ὡς καίγει ἀλλωνῶ καρδιὲς ἐμένα τὴ δροσίζει.
— στ. 149: τὴν ὄργιτά σου τὴμ πολλὴ τ' ἀμμάτιά σου ἄς κλάξου
Τὸ κλάξου εἶναι ἀνύπαρκτον. Ἐκ πρώτης ὄψεως φαίνεται, ὅτι θὰ ἦτο κλάψου, ἀλλ' εὐαρμοστότερον εἰς τὴν ἔννοιαν εἶναι τὸ φλάξου = φυλάξουν. Εἰς τὸ Κρητικὸν ἰδίωμα τὸ ῥῆμα φλάσσω, φλάξω, φλακή, φλακώνω κλπ. εἶναι τὰ συνήθη.[1])
— στ. 187—188: ἐσύ 'σαι μόνο ἡ αἰτιά, καὶ δὲ σὲ κατακρίνω,
καὶ φταίστη δὲ σὲ μαρτυρῶ τὸ μίλημά μου αὐτίνο
Διὰ νὰ ἔχωσι νοῦν καὶ συμφωνῶσι πρὸς τὰ συμφραζόμενα πρέπει νὰ γράψωμεν: κ' ἐδῶ (ἢ ἐδὰ) καί: ἐδὰ σὲ μαρτυρῶ
— στ. 297. Γράφε: Ὦ ποιοὶ ἀνέμοι τ' ἅρματα τῆς τύχης μου φυσοῦσι
— στ. 379 - 380: Αὐτὸ τὸ δένδρο τ' ὄμορφο νοῦς τούραννου τὸ χέρι
'ς τέτοια σκηνὴ κατάστασι, δοῦκά μου, εἶχε τὸ φέρει.
Δὲν ἔχει τόπον ἐδῶ ἡ σκηνή. Γραπτέον: 'ς τέτοι' ἄσκημη κατάστασι, ὅπως φέρεται καὶ εἰς Ε' 312: 'ς τέτοια ἄσκημη κατάστασι.
Πρᾶξις Γ'.
— στ. 53—54: Μὰ ἐδῶ προβαίνει ὁ φίλος μας . . . τὴν ὄχθριτα τὴν τόση
ἡ γλῶσσα ἄς τὴν καταπχῇ, τὸ στῆθος ἄς τυλώσῃ
Τὸ παρανάγνωσμα ἄς διορθωθῇ ἄς στυλώσῃ, καὶ ἔχει καλῶς.
— στ. 75—76: Αὔγουστε, αὐτόνο ὁποῦ βαστᾷς τὸ σκῆπτρο ἄς ἔχῃ χάρι
μόνο τοὺς χρόνους ὁλωνῶν τῶν βασιλέων νὰ πάρῃ.
Οὐχὶ τοὺς χρόνους, ἀλλὰ τοὺς θρόνους.
— στ. 127: ἀπῆτις ὁ Ἁρμάκιος εἶδε ξεσκολισμένο
Γράφε: ξεστολισμένο
— στ. 131: Τώρα ἀμμ' ἔμνογε ἄκακος πῶς εἶσαι καὶ παινᾶσαι!
Γράφε: ἄμε ἄμνογε = ἔλα νὰ ὁρκίζεσαι.
— στ. 191—192: . . . . Εἰς ὅλο τὸ φουσᾶτο
ταῖς προδοσιαῖς τ' Ἁρμάκιου δώσετε τὸ μαντᾶτο
Ἡ ἔννοια ζητεῖ τῆς προδοσιᾶς
— στ. 257: Ὦ τύχη ἀσύστατη καμνιὰ γιάντα δὲ μᾶς ἀξιώνεις
Πρέπει νὰ γράψωμεν: καμμυά, ἤτοι καμμύουσα, τυφλή.
— στ. 277—281: Ἕνα σφαλάκι πονηρὸ ἀπού τὰ σωθικά του
. . . .
τούτου τοῦ ξένου μιμητὴς ψιλὸ πανὶ θὰ στέσω
Τὸ σφαλάκι εἶναι τὸ σφαλάγγι (φαλάγγιον), ἡ ἀράχνη. Τὸ ἐν τῷ τελευταίῳ στίχῳ ξένου φθείρει ὅλον τὸ χωρίον καὶ πρέπει νὰ γραφῇ ἔχνου, δι' οὗ νοεῖται τὸ φαλάγγιον· ἔχνος, τὰ ἔχνη λέγονται ἐν Κρήτῃ ἐπὶ παντὸς ζώου καὶ ζωϋφίου.

1) Πρβλ. Ἐρωτοκρίτου, ἐκδ. Ξανθουδίδη, Ἡράκλειον 1915, Γλωσσάριον εἰς τὰς λέξεις φλακή κλπ.

— στ. 351: Κάστορα, στέκου κι' ἄκουσε τώρα τί θέλου ποίσου
Τὸ παρανάγνωσμα διορθωτέον εἰς ἄκουσε τώρα τὶ θέλω 'πεῖ σου, δηλ. ἄκουσε τὶ θὰ σοῦ εἰπῶ.

Πρᾶξις Δ'.

— στ. 21—22: Ὁ αὐτοκράτωρ ὁλονοῦ τοῦ κόσμου ἂς βοηθήσῃ,
καθὼς ἐτοῦτοι οἱ βασιλεῖς ἀνάφτει κι' ἂς τὴ σβήσῃ.
Εἶναι τελείως ἀνόητον ὡς ἔχει· ἂν γράψωμεν φωτιὰ ἐτούτη ἡ βασιλειὰ εὐοδοῦται κάλλιστα ἡ ἔννοια. Ἡ λέξις βασιλειὰ εὑρίσκεται πολλάκις εἰς τὸ δρᾶμα π. χ. Α 62. 285, 335, Β 110, Γ 2, 32.

— στ. 81—82: καὶ ἀνίσως ὅ, τι πεῖς δὲ θέλει κάμει,
τὸν στέφανον θὲς λάβει . . . καὶ πάλ' ἄμη! . .
Πολλαχοῦ τῶν δραμάτων ὁ μακαρίτης Σάθας ὅπου δὲν ἐνόει τὸ κείμενον ἐθεράπευε τὸ χωρίον διὰ προςθήκης ἀποσιωπητικῶν . . . Ἀλλ' αὐτὸ εἶναι συκίνη ἐπικουρία. Τὸ χωρίον ἀποκαθίσταται τελείως, ἂν μεταβάλωμεν μόνον τὸ γράμμα π εἰς κ, δηλ. ἂν γράψωμεν καὶ καλάμι. Τοὺς ἀνωτέρω λόγους λέγει ὁ Ἄγγελος πρὸς τὸν μέλλοντα νὰ μαρτυρήσῃ πατριάρχην Πελάγιον, καὶ ἡ ἔννοια εἶναι „ἂν ὁ τύραννος Ζήνων δὲν σὲ ὑπακούσῃ, θὰ λάβῃς τὸν στέφανον καὶ τὸν κάλαμον, ὅπως δηλ. ὁ Χριστὸς ἐπὶ τοῦ σταυροῦ. Πρβλ. Ματθ. ΚΖ' 29".

— στ. 149: λίγη ἐμιλιὰ τὴν ἐμιλιὰ μοῦ δίδει καὶ τρομάσω
Ἡ ἔννοια χωλαίνει· ἂν γράψωμεν 'ς τὸν ὀμυαλὸν ἔχομεν τὸ πρέπον· ὁ ὑπὸ τρόμου κατειλημμένος Λογγῖνος ταράττεται καὶ εἰς τὴν ἐλαχίστην ὁμιλίαν τοῦ πατριάρχου. Ἡ λέξις ὀμυαλὸς καὶ μυαλὸς ἐπὶ τοῦ ἐγκεφάλου καὶ δὴ ἐπὶ παραφρονήσεως τοῦ Λογγίνου εὕρηται καὶ κατωτέρω, Ε 252 καὶ 254.

— στ. 267—270. Γράφε:
Ποῦ εἶναι τ' ἄξιο μέτωπο τοῦ Χείρωνος κ' ἡ γλῶσσα,
τὸ νέκταρ τοῦ Κικέρωνος ποὺ τόσο σ' ἐψηλῶσα;
ὦ τῆς μαγείας δολερὲ Σίμωνα, οἱ κακές σου
σήμερ' ἐγνωριστήκασιν ὅλες οἱ πανουργιές σου.

— στ. 302: Μεγάλο πεῖνο ἔχει τινὰς 'ς τὸ θάνατο ὄντας τρέχῃ
Δὲν γνωρίζω πεῖνο, ἀλλὰ πόνο.

— στ. 304: 'Σ ὅλαις ταῖς γνώμαις σφαλερὸς εἶσαι . . ἀπυρθυμία
Ἐξάλειψον τ' ἀποσιωπητικὰ καὶ γράψε: ἡ πεθυμία καὶ ἔχει καλῶς.

Πρᾶξις Ε'.

— στ. 81—82: Τῆς Χιός, τῆς Κρήτης τῶ Χανιῶ ἡ ἀμβροσία ἐτούτη,
καὶ ἀπὸ τὴν τόση μου χαρὰ ἀκράτη πίνω σού τη . . .
Περιττὰ πάλιν τ' ἀποσιωπητικὰ τοῦ Σάθα. Τὰ ἀνωτέρω λέγει ὁ Λογγῖνος κραιπαλῶν· μετὰ τὸ Κρήτης πρέπει νὰ γράψωμεν ὑποστιγμήν, διότι τριῶν εἰδῶν ἄκρατον ἔπινεν ὁ μεθύων τύραννος, δηλ. τῆς

Χίου, τῆς Κρήτης καὶ τῶν Χανιῶν. Εἶναι γνωστόν, ὅτι συχνὰ εἰς τὰ κείμενα τῆς ἑνετικῆς ἐποχῆς Κρήτη ἐκαλεῖτο καὶ ἡ πρωτεύουσα τῆς νήσου ὁ Χάνδαξ[1]) (ὅπως τὸ φραγκικὸν Candia), κατ' ἀκολουθίαν ὁ οἶνος τῆς Κρήτης ἐδῶ εἶναι ὁ περίφημος Μαλβαζίας τοῦ Ἡρακλείου, ἄλλος δὲ εἶναι ὁ τῶν Χανιῶν. Εἰς τὸν πρῶτον στίχον πρέπει νὰ τεθῇ καὶ τὸ συνδετικὸν οὕτως: ἡ ἀμβροσία 'ν τούτη.

— στ. 125—126: Βλέπω, ἀδελφέ μου, τὴ σκληρὰ ὄψι καὶ μαυρισμένη
τ' Ἁρμάκιου ὁποῦ μὲ δαίμονες στέκει καὶ μανισμένη!

Ὁ τύραννος Ζήνων κατὰ τὰς τελευταίας ὥρας τῆς ζωῆς του βλέπει ἐν μέσῳ τῆς κραιπάλης τοῦ συμποσίου τὴν σκιὰν τοῦ ὑπ' αὐτοῦ δολοφονηθέντος στρατηγοῦ Ἁρμακίου περιμένουσαν αὐτὸν ἐντὸς τοῦ ἀκατίου τοῦ Χάρωνος, διὰ νὰ τὸν παραλάβῃ εἰς τὸν ᾅδην· διὰ ταῦτα γράφε: καὶ μ' ἀνιμένει. Τὸ πρᾶγμα βεβαιοῦται ἐκ τῶν ἀμέσως κατωτέρω στίχων.

— στ. 381—384: Εἶναι ἡ διδασκαλία τοῦ ἐπιλόγου τοῦ δράματος· οἱ στίχοι διορθωτέοι:

Ἔτσ' εἶναι 'ς τοὺς φιλόδοξους· ἡ τύχη τοὺς σηκώνει
κι' ὡσὰν τὸ ἄκαρπο δενδρὸ κιόλας τοὺς ξερριζώνει·
ἡ ματωμένη μαρτυριὰ ἐτούτη δὰ σᾶς σώνει, κτλ.

Β'. Στάθης (σελ. 105—176).

Καὶ τὸ δρᾶμα τοῦτο φαίνεται, ὅτι ἐποιήθη κατὰ τὸν χρόνον τῆς πολιορκίας τοῦ Χάνδακος (1647—1669), ὡς παρετήρησε καὶ ὁ Σάθας, ἕνεκα τοῦ ἐν αὐτῷ ἐμβολίμου δραματίου τοῦ ἔχοντος ὑπόθεσιν τὴν βιαίαν ἀπαγωγὴν χριστιανῆς κόρης ὑπὸ Τούρκου ἀξιωματικοῦ (Τζελεπῆ)· δυνατὸν ὅμως τὸ ἐμβόλιμον δραμάτιον νὰ προσετέθη καὶ κατόπιν ὡς ἐπίκαιρον κατὰ τὴν πολιορκίαν. Ὁ Πρόλογος τοῦ Στάθη ἔχει λογοκλοπηθῆ ἐκ τῆς Ε'. πράξεως τοῦ Γύπαρι συντομευθεὶς δι' ἀρκετῶν παραλείψεων. Ποιητὴς τοῦ Στάθη παρουσιάζεται εἰς τὸ τέλος ὁ κωμικὸς ὑποκριτὴς Φόλας, ψευδώνυμον πιθανῶς.[2])

Πρόλογος.

— στ. 15: μηδὲ ἡ σαΐταις μου ποτὲ κανεὶ δὲ θανατώνου

Διὰ νὰ ἀποφύγωμεν τὸν ἄγνωστον τοῦτον ἐν Κρήτῃ τύπον τῆς αἰτ. κανεὶ δέον νὰ γράψωμεν τὸν στίχον ὡς φέρεται εἰς τὸν Γύπαριν Ε 33, ὅπόθεν ἐλήφθη, ἤτοι:

μηδ' ἕνα οἱ σαΐττες μου ποτὲ δὲ θανατώνου.

1) Εἰς τὸν Κρητικὸν πόλεμον τοῦ Μπουνιαλῆ (ἔκδ. Ξηρουχάκη) κεῖται πολλαχοῦ τὸ Κρήτη καὶ Κρήτης ἀντὶ τοῦ Χάνδακος π. χ. 195, 9. 214, 8, 20 καὶ Μανώλη Σκλάβου συμφορὰ τῆς Κρήτης στ. 169, 171, 185, 199. Εἰς τὴν φιλονικίαν Χάνδακος καὶ Ρεθέμνου (Κρητ. πόλ. 582.5) „Κρήτην μὲ ὀνομάζουσιν" λέγει ὁ Χάνδαξ.

2) Ἴδε καὶ Προλεγόμενα Σάθα σελ. κ' καὶ ἑξῆς.

Πρᾶξις Α'.

— στ. 7: Μὰ ἄπῆτις ἀπὸ τοῦ γιαλοῦ τὸν τράφο θέλει βγάλει
'Ηφανίσθη κατὰ τὰς ἀντιγραφὰς τὸ ἀπαραίτητον ὑποκείμενον· δυνάμεθα νὰ τὸ ἀποκαταστήσωμεν οὕτως:

μ' ἀπεὶς ἡ αὐγὴ ὀκ τοῦ γιαλοῦ κλπ.

Τὴν λέξιν εὑρίσκομεν κατωτέρω εἰς στίχον 13 καὶ 15, ὅπου γίνεται ἡ ἐπαλήθευσις τῆς ἐν στίχ. 7 κ. ἑ. εἰκόνος.

— στ. 11: Τέτοιας λογῆς τὸ λογισμὸ κύματα θυμωμένα
Ἡ ἔννοια ζητεῖ γενικὴν τοῦ λογισμοῦ ἢ τῷ λογισμῷ.

— στ. 16: τὸν ἥλιο τοῦ προσώπου μου [= Γράφε: σου]

— στ. 38: καλὰ καὶ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ φυρεθῇ πῶς σφάνει
Οὐδὲν λέγει ὁ στίχος, ἂν δὲν γραφῇ ν' ἀφορεθῶ. Τὸ ρῆμα ἀφοροῦμαι σημαίνει εἰς τὸ Κρητικὸν ἰδίωμα ὑφορῶμαι, ὑποπτεύομαι.

— στ. 48: γιατὶ τὴ Φαῖδρα ἀγαπᾷ κ' ἐκεῖνος ἔχει γνώμη.
Ὁ νοῦς ζητεῖ νὰ τεθῇ ν' ἀγαπῶ

— στ. 53: ἀντὶ θωρῶ γράφε θαρρῶ = νομίζω.

— στ. 88: 'ς τὸν ἄρκτο καὶ πρὸς τὸ βορρᾶ, σ' ἀνατολὴ καὶ εἰς δύσι.
Λείπει ὁ νότος καὶ κεῖται δὶς ὁ βορρᾶς (ἄρκτος — βορρᾶς)· διὰ τοῦτο πιστεύω, ὅτι πρέπει νὰ διορθώσωμεν 'ς τὸ νότο ἢ καλύτερα 'ς τὸν ὄστρο.

— στ. 112: τ' ἀστροπελέκια μαλιοστὰς τοῦ φοβεροῦ τοῦ κράτου
Οὕτως ὀνομάζει ὁ λαίμαργος δοῦλος Πετροῦτζος τὰ δόντια του· ἀλλ' ὡς φέρεται γεγραμμένος ὁ στίχος δὲν νοεῖται, δι' ὃ γραπτέον τὰ φοβερὰ ποὺ κράτου, ἢ νὰ γράψωμεν τὰ φοβερὰ τοῦ κράτου καὶ νὰ νόησωμεν τὸ κράτου ὡς γενικὴν τοῦ ὀνόματος κρέας, τὸ ὁποῖον εὑρίσκεται καὶ κράς, κράτα κλπ.[1])

— στ. 121—122: Καλὰ τὸ λέγεις, μὰ ὄντας δῇς καλὴ γουλιὰ 'ς τὸ πιάτο
νὰ θὰ τὴν πιάσω, τὸ ζημιὸ μοῦ λέγεις — ἄσ' την κάτω.
Ἂν γράψωμεν ἄ (= ἄν) ἢ σά, εὐοδοῦται ὁ στίχος.

— στ. 150: νὰ σοῦ τὰ δώσῃ. Γράφε: νὰ σοῦ τὰ δώσω

— στ. 196. Γράφε: ναίσκε, γιατ' ἤκανε ὁ κύρης σου τὰ ξύλινα καπότα

— στ. 221: νὰ μάθω ἃ ξετελειώνουσι τοῦ Χρύσιππου τὸ νάλο.
Ὁ λόγος περὶ δευτέρου γάμου· δι' ὃ διορθωτέον τὸ ἀνόητον τὸ νάλο εἰς: τὸν ἄλλο (δηλ. γάμον).

— στ. 241: καὶ βαίνεις το. Γράφε: βάνεις το.

— στ. 319: καὶ θάρρησε ταῖς δυσκολιαῖς, τὰ δάση κάμε στράτα,
Ἀδιστάκτως πρέπει νὰ διορθωθῇ εἰς: καθάρισε.

— στ. 326: καὶ στέκομ' ἀπὸ κτύπημα ν' ἀκούσω τὸ μαντάτο.
Τὸ παρανάγνωσμα διέφθειρε τὸ χωρίον· γραπτέον: στέκω μ' ἀπο-

1) Ἡ αἰτιατικὴ τὸ κρά εὕρηται εἰς Γύπαρ. Γ' 278.

κτύπημα καὶ ὁ στίχος ἀποκαθίσταται πλήρως· τὸ ἀποκτυπῶ, ἀποκτυπᾷ ἡ καρδιά, ἀποκτύπημα δηλοῦσι τὸ λακταρῶ, λακτάρα ἐπὶ τῆς σφοδρᾶς ἐπιθυμίας καὶ τοῦ συναφοῦς φόβου καὶ ἀγωνίας. Τὸ ῥῆμα εὑρίσκεται καὶ εἰς στ. Λ 3 καὶ στ. Α 220.

Ἰντερμέδιο μορέσκας.

— στ. 27: Ὁπόσα ἐγυρέψαμε. Γράφε: Ὦ πόσα.

— στ. 37: Ψεύγεσαι ὅσαις φοραῖς τὸ πῆς . . . μὴ οἱ στρατηγοὶ γυρεύου Ἐξαλειπτέα τ' ἀποσιωπητικὰ καὶ γραπτέον: μά.

Πρᾶξις Β'.

— στ. 1—6: Καθὼς 'ς τὰ περιγιάλιά της πρῶτας γροικᾷς καὶ ἀρχίζει
καὶ ταραχὴ ἡ θάλασσα μαντάτο μουρμουρίζει,
καὶ μὲ τὴν ὥρα μάχεται καὶ μ' ἀφρισμένη χέρα
ῥάσσει νὰ κάμῃ πόλεμο 'ς τὸ πρόσωπο τοῦ ἀέρα,
καὶ ἀπῶδε κεῖ μὲ μάνιτα καὶ ταραχὴ μεγάλη
τρέχει καὶ δέρνει ἀδιάτρητα τῆς γῆς τὸ περιγίαλι.

Διὰ νὰ ἔχωμεν σαφῆ τὴν εἰκόνα τῆς τρικυμίας πρέπει νὰ διορθώσωμεν εἰς τὸν στίχ. 2: ταραχῆς, εἰς στίχ. 3 δὲν μοῦ φαίνεται ὀρθὸν τὸ μὲ τὴν ὥρα μάχεται (νὰ τὸ λάβωμεν χρονικῶς = ἔπειτα), ἀλλὰ μᾶλλον μὲ τὴ μπόρα μάχεται, τὸ ὁποῖον ἑρμηνεύεται σαφέστερον ἐν στιχ. 4: κάνει πόλεμο μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ ἀέρα· στιχ. 5 γράφομεν: ἀποδεκεῖ, καὶ στίχ. 6 ἀντὶ τοῦ ἀνοήτου ἀδιάτρητα δυνάμεθα νὰ γράψωμεν: ἀδιάκοπα ἢ ἀδιάντροπα.

— στ. 75: Τὴν Κούμνα καὶ τὴν Τουρλουροῦ καὶ ἄλλαις ὡς αὐτήνη Ἡ Τουρλουροῦ εἶναι δημώδης τῶν Ἐνετῶν παραφθορὰ τῆς παρὰ τὴν παραλίαν τῶν Χανίων νησῖδος Θοδωροῦ (τὰ Θοδωροῦ)[1]), ἡ Κούμνα ὅμως μοῦ εἶναι ἄγνωστος· ἂν πρόκειται περὶ ἄλλης κρητικῆς νησῖδος δυνάμεθα νὰ ὑποθέσωμεν τὴν Κόνιδα εἰς τὰ βόρεια παράλια τῆς Ἱεραπέτρου.

— στ. 77—78. Ὁ ἐκδότης προφανῶς δὲν ἐνόησε τὸ δίστιχον· γραπτέον:
ὅπου ἀνεμίσεις τίποτας καλὸ σιμὰ ἀποστρέφου
καὶ λύκο καὶ πραματευτὴ τὰ πόδια τως τσὶ θρέφου

λέγει ὁ πανοῦργος δοῦλος Φόλας πρὸς τὸν σύνδουλον Πετροῦτζον, ὅπου μυρισθῇς κανὲν καλὸν (φαγητὸν) πήγαινε κοντά του (διὰ νὰ εὕρῃς εὐκαιρίαν νὰ τὸ κλέψῃς, ὅπως ἔκαμεν αὐτὸς διὰ τὰ χοιρομέρια τοῦ δασκάλου), καὶ ἀκολουθεῖ ἡ παροιμία ὅτι τὸν λύκον καὶ τὸν πραματευτὴν τρέφουν τὰ πόδια των.

---

1) Τοιαῦται διαφθοραὶ γενόμεναι ὑπὸ τῶν ἐν Κρήτῃ Ἐνετῶν εἶναι καὶ ἄλλαι, λ. χ. τὸ Tramatra ἀντὶ Δερματᾶ (λιμενίσκος Ἡρακλείου). Via Panigra καὶ Porta Panigra πάλιν ἐν Ἡρακλείῳ παραφθορὰ τοῦ Παντοκράτορα. Ὁμοία παρετυμολογία ἐνετικὴ ἔκαμε τὸ Stinelonta (στὴν Ἐλοῦντα) Spinalonga.

— στ. 95—96: Πετρούτζο, σώπασε, γιατὶ τὸ δάσκαλο σιμά μας
θωρῶ, μὴν μπὰ τὰ φορεθῇ, καὶ τότες βάσανά μας
Ὅπως καὶ ἀνωτέρω Α 38 ὁ ἐκδότης ἠγνόησε τὸ ῥῆμα ἀφοροῦμαι·
γράφε μὴν πὰ τ' ἀφορεθῇ = μὴ τυχὸν τὸ ὑποπτευθῇ.

— στ. 127: Εἶπέ το πάλι, διάσκατζε.
Γράφε: εἶπέν το = τὸ εἶπε πάλιν (ὁ δάσκαλος). Ὁ κλέπτης Φόλας μὴ ἐννοῶν τὰ λατινοϊταλικὰ τοῦ δασκάλου καὶ παρανοῶν αὐτὰ (l'altro siro) νομίζει, ὅτι κάμνει λόγον διὰ τὰ κλαπέντα χοιρομέρια.

— στ. 223: Χίλιαις θωργιαῖς καὶ εὐγενικὰ παλέματα καὶ ζάλα
Τὸ παρανάγνωσμα διορθωτέον εἰς σαλέματα· ἡ λέξις ἐπὶ ὁμοίας χρήσεως εὑρίσκεται καὶ κατωτέρω εἰς Γ 233.

Πρᾶξις Γ'.

— στ. 6: Ἠ ολᾶ σε ἐλίγης θύμησις, γὴ νὰ τὰ πῶ; καὶ γνῶσις!
Οὐδὲν λέγουσιν, ἂν δὲν γραφῇ ὀρθῶς πολλά 'σαι λίγης θύμησης = πολὺ ὀλίγον ἐνθυμεῖσαι.

— στ. 27—32: ὥραις ἐκτύπου ἀδυνατὰ κι' ὥραις μὲ τέχνη κάτω
κι' ὥραις πασάταις ἤκανα μὲ ἐλευθεριὰ μεγάλη,
κι' ὥραις ἀπάνω μὲ καιρό, κι' ὥραις μὲ τέχνη κάτω
τὸν ἤσυρνε ἡ χέρα μου, κι' ἄλλοῦ τὸν ἀπονᾶτο,
κι' ὥραις ταῖς βάρδιαις ἔλασα, κι' ὥραις εἰς τὴν τεστέζα
ἐσύρνουμου καὶ ἀποδεκεῖ τὰ μάτια μόνο ἐπαῖζα

Ταῦτα διηγεῖται ὁ Μπράβος εἰς τὸν δοῦλόν του Πετροῦτζον, περιγράφων τὴν φανταστικήν του μονομαχίαν μὲ δέκα σωστοὺς Σπανιόλους καὶ Μορλάκηδες ἐνώπιον τοῦ Δουκὸς εἰς τὸ δουκικὸν Παλάτι· διὰ νὰ νοηθῶσιν ὅμως τὰ ἀνωτέρω πρέπει νὰ γράψωμεν εἰς τὸν στ. 30 ἀντὶ τοῦ τὸν, τὸν τὸν πληθ. τῶν — τῶν, ὅπως εὑρίσκεται ὀρθῶς κατωτέρω εἰς στ. 33: τῶν ἤσυρνα. Πρὸς τούτοις εἰς τὸν στ. 31 πρέπει νὰ γραφῇ: τὲς βάρδιες ἤλλασσα. Τέλος τὸ τεστέζα οὐδὲν λέγει, δι' ὃ γράφομεν: τεφέζα (defesa), δηλοῦν τὴν ἄμυναν τοῦ διαξιφιζομένου. Μόνον διὰ τῶν ἐπανορθώσεων αὐτῶν διαφωτίζεται τελείως τὸ χωρίον.

— στ. 126 Γράφε:
ἔλα νὰ πᾶμε, γὴ ἂ δὲν θές, πέ το μὴ μὲ πειράζῃς
ἤτοι, ἂς πηγαίνωμεν, ἐὰν πάλιν δὲν θέλῃς, εἰπέ το καὶ μὴ μὲ πειράζῃς.

— στ. 171: Ἀλήθεια λές, μ' ἂν εἶχε ζήσιμο ὁ Χρυσῆς σου
Τὸ ζήσιμο μοῦ φαίνεται κίβδηλον· πιστεύω, ὅτι ὁ ποιητὴς ἔγραψε ἂν εἶχε ζῆ σήμερον, αὐτὸ δὲ ζητεῖ ἡ ἔννοια.

— στ. 188: Γροικῶ τονε καὶ στένεται . . . καίγω 'ς τ' ἀνάκαρά του.
Ἐξαλειπτέα τὰ αἰώνια ἀποσιωπητικὰ καὶ γραπτέον κ' ἐγώ, ἤτοι καὶ ἐγὼ βλέπω, ὅτι ἀναλαμβάνει τὰς δυνάμεις του (εἶχε λιποθυμήσει).

— στ. 298: χοῖρο, ἀφέντη δάσκαλε, μερί, γὴ μόνο πλάτη
Πρέπει νὰ γράψωμεν μονολεκτικῶς: μονοπλάτι.[1])
— στ. 306: ἄν ἔρθουσι σὲ ντέπουστα. Γράφε: ντέσπουτα = συζήτησις.
— στ. 353. Γράφε: Ἄμε, μὰ δὲν ἐγροίκησα τ' ἀνεγυριστικά σου. Αὐτὸ λέγει ὁ Πετροῦτζος εἰς τὸν δάσκαλον, ὀνομάζων ἀνεγυριστικὰ (= ὑπαινιγμοὺς) τὰ λόγια τοῦ δασκάλου, μεῖγμα ἐλεεινῶν λατινικῶν, ἰταλικῶν καὶ ρωμεΐκων.
— στ. 409. Γράφε: γιατὶ γυναῖκες ἔχουσι κι' αὐτοὶ σὰν τὴ δική μου.
— στ. 429: Κουκοῦρι ἐχάθησα θὰ πῆ, καὶ βέρμπο εἶναι λατῖνο
Ταῦτα λέγει ὁ δάσκαλος εἰς τὸν μὴ νοοῦντα τὴν γλῶσσάν του Μπράβον, παρεξηγοῦντα τὰς λέξεις. Ἐν ᾧ ὁ δάσκαλος εἶπε τὸ λατινικὸν cucurri, ὁ Μπράβος τὸ ἐξέλαβεν ὡς κουκούρη (κουκούρης = ἄνθρωπος τοῦ βουνοῦ, ἀγροῖκος) καὶ ὁ δάσκαλος ἀναγκάζεται νὰ τὸ ἑρμηνεύσῃ ἑλληνικά· ἀλλὰ τὸ κείμενον κακῶς ἔχει ἐχάθησα, ἐν ᾧ θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχῃ ἐγλάκησα = ἔτρεξα.
— στ. 490: μὲ γνώμη καὶ μὲ λοϊσμὸ σάλες, καὶ πίστεψέ μου.
Διορθωτέον τὸ παρανάγνωσμα τοῦ ἐκδότου εἰς σὰ λὲς = ὡς λέγεις.
Ἐν τέλει ὀφείλω νὰ σημειώσω, ὅτι ἀφῆκα τὸ μειξοσόλοικον καὶ μειξοβάρβαρον ἰδίωμα τοῦ δασκάλου ἄνευ ἐξετάσεως καὶ διορθώσεως· εἶναι τόσον πολλὰ τὰ ἀνόητα καὶ ἀσυνάρτητα ἐν αὐτῷ, ὥστε μὲ κάμνουν νὰ πιστεύω, ὅτι ὁ γράψας τὸ δρᾶμα Φόλας (ἢ οἷος δήποτε ἄλλος) σκοπίμως ἔγραψε τὰ πλεῖστα οὕτως διὰ νὰ γελοιοποιήσῃ περισσότερον τὴν σχολαστικότητα καὶ ἡμιμάθειαν τοῦ προσώπου, ὁ δ' ἐπιχειρῶν νὰ διορθώσῃ τὸ πολλάκις ἀκατάληπτον αὐτὸ pot-pourri διατρέχει τὸν κίνδυνον νὰ διορθώνῃ τὸν ποιητήν, ὅστις πιθανῶς οὔτε αὐτὸς πολλὰ ἐνόει ἐξ αὐτῶν. Ἴσως ἐπιμελεστέρα ἀντιβολὴ τοῦ χειρογράφου θὰ ἀποκαταστήσῃ τινά.

Γ΄. Γύπαρις (σελ. 179—282).

Καὶ τὸ ὡραῖον αὐτὸ ποιμενικὸν δρᾶμα ἐποιήθη κατὰ πᾶσαν πιθανότητα ὑπὸ Ρεθυμνίου. Τοῦτο ἐξάγομεν ἐκ τοῦ στίχου Γ΄212, ὅπου ἀναφέρονται τὰ δύο βουνὰ ὁ Κέντρος καὶ ὁ Κουλούκουνας, εὑρισκόμενα εἰς τὸ διαμέρισμα Ρεθύμνης, τὸ μὲν πρῶτον ἐν Ἀμαρίῳ, τὸ δ' ἄλλο ἐν Μυλοποτάμῳ.

Περὶ τῶν πηγῶν καὶ ἐπιδράσεων εἰς τὴν γένεσιν τοῦ εἰδυλλιακοῦ τούτου ποιήματος ἐπραγματεύθη διεξοδικῶς ὁ Σάθας (Προλεγομ. σελ. κς΄—νε΄).

Δύο προλόγους ἔχει ὁ Γύπαρις· τὸν πρῶτον κάμνει ἡ θεὰ τῆς Κωμῳδίας (στ. 1—90), τὸν δεύτερον (στ. 91—188) ὁ Ἥλιος ἢ Φοῖβος καὶ

1) Ἴδε „Ποιμενικὰ Κρήτης" δημοσιευθέντα ὑπ' ἐμοῦ εἰς τὸ „Λεξικογραφικὸν Ἀρχεῖον τῆς Μέσης καὶ Νέας Ἑλληνικῆς" τόμ. Ε΄ (1920), σελ. 307. Ἡ λέξις μονοπλάτι προῆλθε κατὰ παρετυμολογίαν ἐκ τοῦ ὠμοπλάτη.

οὐχὶ ὁ Ζεύς, ὡς ἐσφαλμένως ἀναγράφει ἡ ἐπιγραφὴ μετὰ τὸν στ. 90 „Πρόλογος τοῦ θεοῦ τοῦ Ζεῦς“.

Πρόλογος.

— στ. 13—14: καὶ ἐδόθη μου ὁλομόναχη τὸ κόσμο νὰ γυρίσω
χαραῖς καὶ περιάβασες, κ' εἰς ἄλλους νὰ' ξορίσω

λέγει ἡ Κωμῳδία. Γράφε: 'ς χαρὲς καὶ περιδιάβασες.

— στ. 25—26: καὶ ὅσ' εἶχαν ἀγαθὰ πολλὰ μὲ σπλαχνοσύνη πλεῖσα
πᾶσα καιρὸ ἀλλήλως τως 'ς ἄμετρη ἀγάπη ἦσα

Περιγράφονται τ' ἀγαθὰ τοῦ χρυσοῦ αἰῶνος. Ἡ ἔννοια εὐοδοῦται, ἂν γράψωμεν: καὶ ὡς εἶχαν.

— στ. 41—42: ταῖς χώραις τως ἐβάλθηκα σὰν τὸ κᾶμα ν' ἀφήσω,
κ' εἰσὲ βουνὰ καὶ δάσητα νὰ 'ρθῶ νὰ κατοικήσω.

Λέγει ἡ Κωμῳδία, ὅτι παρελθόντος τοῦ χρυσοῦ αἰῶνος ἔφυγεν ἐκ τῶν πόλεων καὶ ἦλθε νὰ κατοικήσῃ εἰς βουνὰ καὶ δάση· δι' ὃ γραπτέον μεταξὺ δύο κομμάτων σὰν τό καμα = ὅπως καὶ τὸ ἔπραξα.

— στ. 150—152: κι' ὅσο μπορῶ καὶ δύνομαι νὰ τὴν παρακαλέσω
νά'χῃ σὲ μένα λύπησι... καὶ χείλη ἂς μηδὲ κρίνω,
ἀναστενάζω ἀπὸ καρδιᾶς καὶ κλάϋματα νὰ χύνω!..

Εἶναι λόγοι τοῦ Ἡλίου διηγουμένου τοὺς ἔρωτάς του πρὸς τὴν Δάφνην. Τὸ παρανάγνωσμα μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν τῶν ἀποσιωπητικῶν διορθοῦται οὕτως: καὶ χίλια, ὡς μ' εἶδε, κρίνω ν' ἀναστενάζω κτλ.

— στ. 171—172: καὶ τὸ ζημνιὸ τὰ φύλλα τση τὰ μοσκομυρισμένα
'ς τὴν κεφαλή μου ἐγγίξασι.... ὤφου, καὶ ὤχ ὀϊμένα!

Ὁ Ἥλιος μετὰ τὴν μεταμόρφωσιν τῆς Δάφνης εἰς τὸ δένδρον δάφνην ἔρχεται κατ' ἔτος καὶ γονατίζει καὶ σφικταγκαλιάζεται καὶ φιλεῖ τὴν ἐρωμένην δάφνην, τὰ δὲ φύλλα-της ἐγγίζουσι τὴν κεφαλήν του· γράφε λοιπόν: στὴν κεφαλή μου νὰ 'γγίξουσι, χωρὶς ἀποσιωπητικά.

Πρᾶξις Α'.

— στ. 69: χαρά 'χες 'πεῖς 'ς τὴ πρίκα σου σιμὰ 'ς τὴν ἐδική μου
Ἡ ἔννοια ζητεῖ: 'πεῖς τὴν πρίκα σου.

— στ. 82: ὁλάργυρα, χρυσᾶ μαλλιά, καὶ δὰς Νεράϊδας ἤθη
Ἀντὶ τοῦ ἀνοήτου δὰς γράφε: (ὡ)σά. Παρβλ. καὶ στ. 312 ὡσὰ Νεράϊδα.

— στ. 122—123: . . . . λύπη σὲ μὲ δὲν ἔχει,
μάλιστα πλειὰ καλόκαρδη καὶ πλειὰ φχαριστημένη

Τὸ ὀρθὸν εἶναι μάλλιοστας (καὶ μαλλιοστάς), τὸ ὁποῖον ὅπως καὶ τὸ μᾶλλιος εἶναι συχνότατα εἰς τὰ κρητικὰ κείμενα τῶν χρόνων τούτων.[1])

---

1) Περὶ τοῦ μᾶλλιος καὶ μαλλιοστὰς ἰδ. Γλωσσάριον Ἐρωτοκρ. (ἐκδ. Ξανθουδ. 1915) σελ. 605. καὶ Λέξεις Ἐρωτοκρ. εἰς Λεξικογρ. Ἀρχεῖον Α', σελ. 159—160.

— στ. 206: τούτη συχνιὰ μὲ προσκολλεῖ καὶ αὐτὸς μ' ἀποζυγώνει.
Προφανὲς τὸ παρανάγνωσμα· γράφε: προςκαλεῖ. Ἡ ἀγάπη μὲ προςκαλεῖ πρὸς τὴν Ἀθοῦσαν, ὁ φόβος μὲ ἀποδιώκει.

— στ. 213—214: καὶ συγναλλάσσω λογισμό, καὶ κεῖνο [π'] ἀποκτίζω,
χαλῶ γιαμνιά, καὶ τὸ ζητῶ καὶ θέλω ἀναγυρίζω.
Δὲν ἐνόησεν ὁ ἐκδότης τὸν στίχον καὶ προςέθηκεν ἀσκόπως τὸ π (ποὺ). Βεβαίως πρέπει ν' ἀναγνώσωμεν: καὶ κεῖνο ἀποὺ κτίζω, χαλῶ γιαμιά.

— στ. 225—226: Πάθη ποτὲ καὶ κλάϋματα, Ἀλέξι, δὲν μποροῦσι
βάσανα νὰ λιγάνουσι, μάλιστ' ἀναγεννοῦσι
Ἀδιστάκτως πρέπει νὰ γράψωμεν: μᾶλλιος τ' ἀναγεννοῦσι ἢ καί: μάλλιοστας.

— στ. 231—233: Ἀνὲν καὶ ξεύρῃς τὸ λοιπὸ τὸ πῶς τὰ κλάϋματά σου
δὲ σοῦ λιγαίνου τοὺς καϋμοὺς καὶ βάρος τῆς καρδιᾶς σου
δὲν κάνουσι.
Δὲν ἔχει θέσιν ἐδῶ τὸ: δὲν κάνουσι· ἀντ' αὐτοῦ ἁρμόζει: δὲ βγάνουσι ἢ καί: δὲν γιαίνουσι.

— στ. 275—276: κ' ἡ μαδάραις τὴν ἀλείφουνται καὶ παρευθὺς ἀσπρίζου,
κ' ἡ γράδες εἰς τὰ νειότα τους πάλι ξαναγυρίζου.
Ὁ λόγος περὶ τῆς μαγικῆς ἀλοιφῆς τῆς ἀνακαινιζούσης τὰ γεροντικὰ σώματα· δι' ὃ πιστεύω, ὅτι πρέπει νὰ γράψωμεν ξασπρίζου, ὅπως φέρεται κατωτέρω εἰς στ. 289 „ἄς ἔχῃ μόνο ἡ ἀλοιφὴ χάρι νὰ μὲ ξασπρίσῃ", ἤτοι νὰ ἀνανεώσῃ τὴν λευκὴν κόμην. Οἱ μαδάρες τῆς Κρήτης (Λευκὰ Ὄρη καὶ Ἴδη) εἶναι τὸ πλεῖστον τοῦ ἔτους χιονοσκεπεῖς.

— στ. 332: καὶ λόγχη μεγαλείτερη ἐμπῆκε 'ς τὸ κορμί μου
Γράφε: λόχη, καὶ νόει: φλόγα.

— στ. 407—413: γιαῦτως θωρεῖς καὶ κάθουνται καὶ ὁλημερνῆς κτενίζου
τὴν κεφαλὴ καὶ μὲ τσ' ἀθοὺς τὴν ὀμορφοστολίζου
καὶ ζεφυρίζου τὰ μαλλιά, καὶ δακτυλιδωμένα
. . . .
νίβου καὶ κοκκινίζουνται καὶ μοσκολαντουροῦνται.
Περιγράφεται ἡ φιλαρέσκεια καὶ ὁ καλλωπισμὸς τῶν κορασίων. Τὸ ῥῆμα ὅμως ζεφυρίζου δὲν λέγει τίποτε. Ἂν διορθώσωμεν εἰς ζαφορίζου ἢ ζοφορίζου ἔχομεν λαμπρὰν ἔννοιαν. Ἡ ζαφορὰ (safran, ὁ βαφικὸς κρόκος, crocus sativus) ἐκαλλιεργεῖτο ἐν Κρήτῃ ἐπὶ ἐνετοκρατίας εἰς εὐρεῖαν κλίμακα εἰς τὰ λεγόμενα ζαφοροκήπια ἢ ζοφοροκήπους, ὡς εἶπον ἄλλοτε[1]), φαίνεται δέ, ὅτι πλὴν τῶν ἄλλων χρήσεων τὴν μετεχειρίζοντο αἱ φιλάρεσκοι γυναῖκες καὶ διὰ νὰ βάφωσι τὴν κόμην ξανθὴν καὶ χρυσίζουσαν. Τὸ ξανθὸν χρῶμα τῆς κόμης ἐτιμᾶτο ἰδιαζόντως ἐν Κρήτῃ, ὡς βλέπομεν εἰς πολλὰ χωρία τῶν κρη-

1) „Χριστιανικὴ Κρήτη" τόμ. Α' (Ἡράκλειον 1912), σελ. 327.

τικῶν δραμάτων. Ῥῆμα ζαφορίζω καὶ ἐπίθετον ζαφοριστὸς ἀναγράφει καὶ ὁ σύγχρονος τῶν κρητικῶν δραμάτων Κρὴς Γεράσιμος Βλάχος εἰς τὸν Θησαυρόν του ἑρμηνεύων διὰ τοῦ poner del Zafferano. Εἰς τὸν τελευταῖον στίχον γράφε: νίβουνται.

Πρᾶξις Β΄.

— στ. 5—8: καλὰ κ' ἡ αἶγες δίδουσι τὸ γάλα, καὶ ἂ κλουθοῦσι,
καὶ ἡ φοράδες νὰ γλακοῦ καὶ νὰ τσιλοβολοῦσι,
ἀλλὰ ἡμερώνουνται ζημνιὸ πλειὰ παρὰ προβατίνες·
ἀμμὲ ἡ γυναῖκες μερωμὸ δὲν ἔχουσι ἐκεῖναις!

Ὅπως φέρονται οἱ δύο πρῶτοι στίχοι δὲν δίδουσιν ἔννοιαν πλήρη καὶ λογικήν. Πιθανῶς δέον νὰ γράψωμεν κι' ἄν κλοτζοῦσι, καὶ εἰς τὸν δευτερον στίχον ἄν-ἄν τσινοβολοῦσι, καὶ τότε ἡ ἔννοια εἶναι, ὅτι αἱ αἶγες καὶ ἄν κλοτζοῦσι δίδουσι τὸ γάλα[1]), καὶ οἱ φοράδες καὶ ἄν τρέχουν καὶ ἄν τσινοβολοῦν ἡμερώνονται, ἐν ᾧ αἱ γυναῖκες δὲν ἡμερώνονται ποτέ.

— στ. 29—30: καὶ πῶς ἐσυντροφιάστηκε μ' ἄντρα κακὸ δηγᾶται,
καὶ ἀναστενάζει, ὑγρὰ γελᾷ, τάχα ψυχοπονᾶται!

Τὸ παρανάγνωσμα ἔφθασεν ἐδῶ εἰς τὰ ὅρια τοῦ γελοίου· γράφε ἄνευ ἄλλου: ἡ γρὰ ἀγελιὰ = ἡ γραῖα ἀγελάδα.

— στ. 43—44: γιατὶ κι' αὐτὸ τῶ γυναικῶ ὅλων τὴν φύσιν ἔχει
καὶ τοῦ δαιμόνου τσὴ δοκριαῖς καλότατα κατέχει.

Ταῦτα λέγει ὁ γέρων Γιαννούλης διὰ τὴν δυσυπότακτον κόρην του (τὸ θηλυκὸ) Πανώριαν. Ἡ λέξις δοκριὲς ὁμολογῶ, ὅτι μ' ἐβασάνισεν ἀρκετά· ἡ ἔννοια ζητεῖ διαβολιὲς ἢ δουλειὲς κ' ἐπίστευσα, ὅτι τοιοῦτόν τι ἔπρεπε νὰ κεῖται. Τελευταῖον ὅμως μοῦ ἦλθεν εἰς τὸν νοῦν τὸ δοξαριὲς (= τοξεύματα), καὶ τώρα πιστεύω, ὅτι καλῶς θὰ κεῖται τὸ δοκριές, καὶ ὅτι θὰ εἶναι αὐτὸ τοῦτο τὸ δοξάριὲς κατὰ τολμηράν τινα καὶ ποιητικὴν συγκοπήν, οἵας ἔχομεν καὶ ἄλλας εἰς τὸ Κρητικὸν ἰδίωμα λ. χ. ὄρθα = ὄρνιθα, ψὴ = ψυχή, ζὴ = ζυγή, ἐξὰ = ἐξουσά, ἀπαρνὰ = ἀπαρθινά, χελιὸς = χελιδονιός, ὄντρα[2]) = ὄχεντρα, Ξτιανοὶ[3]) = Χριστιανοί, Μιστιριακός[4]) = Μοναστηριακός, κλπ.

— στ. 79—80: ἀπόστασε . . . ξημέρωσε, καταταμμὸ δὲν ἔχω,
μὰ σὰ μιὰ αἶγα καψαρὰ 's τὰ ὄρη σὲ ξετρέχω.

Λόγοι τοῦ Γιαννούλη πρὸς τὴν κόρην του, τὴν ὁποίαν ἀπὸ τῆς πρωΐας

1) Εἶναι κοινὸς τόπος, ὅτι ἡ κακὴ αἶγα τσινῶντας χύνει πολλάκις τὸ γάλα ὅταν ἀμέλγεται.

2) Γύπαρις Γ' 59.

3) Ἐρωφίλη, Ἰντερμ. Γ' 15.

4) Εἰς ᾆσμα Χαρτζιανῆ καὶ Ἀρετῆς, Legrand, Collection de monum. N. 12, στ. 14.

ἀνεζήτει εἰς τὰ βουνὰ ὡς αἶγα δραπέτιν. Ἡ ἁπλουστάτη αὐτὴ ἔννοια διεστράφη μὲ τὸν τρόπον, καθ' ὃν ὁ ἐκδότης ἔγραψε τὸ δίστιχον. Πλὴν γράφε: ἀπόσταν ἐξημέρωσε χωρὶς τὰ ἀποσιωπητικά, τὸ δὲ καψαρὰ διόρθου εἰς κοψαρά· λέγονται δὲ κοψαρό, κοψάρις καὶ κοψάρικο τὸ ζῷον, ὅπερ ἀποκόπτεται τοῦ ποιμνίου καὶ περιπλανᾶται μόνον του.[1] Ὁ χρονικὸς σύνδεσμος εἶναι κοινότατος ἐν Κρήτῃ ὑπὸ τοὺς τύπους ἀπόντας, ἀπόσταν, ἀπόστας, ἀποῦσταν, ἀποῦστας.[2]

— στ. 141: Ἤχιτας ἐδροσίστηκα κοντό 'μαι ν' ἀκουμπήσω

Ταῦτα λέγει ἡ Πανώρια, ἀφ' οὗ ἐλθοῦσα ἐκ τῆς θήρας τῆς ἐλάφου κατάκοπος ἔπιε νερὸ ἐκ τῆς πηγῆς καὶ θέλει νὰ ἀναπαυθῇ. Καὶ περὶ μὲν τοῦ ὔχιτας πραγματευόμεθα ἀλλαχοῦ[3]), τὸ δὲ κοντό 'μαι οὐδὲν λέγει καὶ πρέπει νὰ γράψωμεν κούτομα ἢ κουτοῦμαι ἐπὶ τῆς σημασίας τοῦ δοκεῖ μοι, ἀπεφάσισα. Καὶ σήμερον λέγεται ἐν Κρήτῃ μοῦ κοτᾶται = δοκεῖ μοι, λ. χ. ἐτσὰ μοῦ κοτᾶται νὰ σὲ δείρω, μοῦ κοτήθηκε νὰ σκοτωθῶ κ. τ. ὅ, ἀναγράφεται δὲ καὶ εἰς τὴν Συλλογὴν Κρητικῶν λέξεων τοῦ „Φιλίστορος" (τομ. ΙΔ', 1863, σελ. 508—527, ἐν Ἀθήναις) οὕτως „κούτομαι δοκεῖ μοι, μοὶ ἔρχεται νὰ κάμω τι, κοτήχη μου μοῦ ἔρχεται, μοῦ κατεβαίνει νὰ κάμω τι".

— στ. 189—192: σὰ δυὸ δενδρὰ ποῦ σμίγουσι καὶ ὁμάδι ξεφυτρώνου
καὶ ὁμάδι θρέφουνται 'ς τὴ γῆ καὶ ὁμάδι μεγαλώνου
κ' ἕνα πῶς εἶναι δείχνουσι καὶ δίχως νὰ σιμῶσι
καὶ ὀκ τ' ἄλλο δὲν μπορεῖ κιανεὶς τῶνα νὰ ξερριζώσῃ.

Παραβάλλονται οἱ ἐρῶντες πρὸς δύο δένδρα, τὰ ὁποῖα ὁμοῦ φυτρώσαντα καὶ αὐξηθέντα εἶναι ἀναπόσπαστα ἀπ' ἀλλήλων. Ἵνα ὅμως ἔχωμεν σαφῆ τὴν εἰκόνα ταύτην, πρέπει νὰ θεραπεύσωμεν τὸ χωρίον γράφοντες ἀντὶ τοῦ ἀνοήτου: σιμῶσι τὸ: ψυγῶσι = μαρανθῶσι (τοῦ ῥήματος ψύγομαι = μαραίνομαι). Ὁ τελευταῖος στίχος δύναται νὰ γραφῇ:

τό 'να ὀκ τ' ἄλλο δὲν μπορεῖ κιανεὶς νὰ ξεριζώσῃ.

— στ. 209 Γράφε: . . . ἀπῆς 'ς τὴ σπούρδα σου

— στ. 224: καὶ ἀδυνὰ μανίσῃ. Γράφε: ἀδυνατά.

— στ. 247: Τίς μὲ κρατεῖ; τίς μὲ κρατεῖ! . . βλέπουσαι, 'ς τὸ θεό μου

Παραλείποντες τ' ἀποσιωπητικὰ πρέπει νὰ γράψωμεν τὴν προστακτικὴν βλέπεσαι (ἢ βλέπεσε), περὶ τῆς χρήσεως τῆς ὁποίας ἴδε Ἐρωτόκριτον σελ. 391 καὶ Λεξικογραφικὸν Ἀρχεῖον Α' 140.

1) λέγεται καὶ καμιναρά, καὶ δραπεταριὰ ἡ τοιαύτη αἴξ. Πρβλ. Ποιμενικὰ Κρήτης σελ. 272.

2) Πρβλ. Φάβη. „Ἀνάλεκτα Φιλολογικὰ" εἰς Λεξικογραφικὸν Ἀρχεῖον (παράρτημα „Ἀθηνᾶς") τόμ. Δ'. σελ. 47.

3) Λεξικογραφικὸν Ἀρχεῖον Μέσης καὶ Νέας Ἑλληνικῆς, τόμ. Ε'. (1920) σελ. 111.

— στ. 350. Γραπτέον: πόσαις φωτιαῖς τὰ μέλη μου παίρνουσι τὰ καϋμένα.

— στ. 555: Καιροὺς καὶ δούλεψι πολλή, μάλιος σκλαβιὰ κρυμμένη. Οὐχὶ κρυμμένη, ἀλλὰ κριμένη πρέπει νὰ τεθῇ. Τὸ αὐτὸ λάθος καὶ Ἐρωφίλη Ε΄. 50.

Πρᾶξις Γ΄.

— στ. 37—39. Γράφε: ἐσύ 'σαι μόνο, κάτεχιε ἡ πρώτη ἀγαφτική του
καὶ ἐσὺ θὲς εἶσται, κάτεχιε, κιόλας ἡ ὕστερή του,
κιαμνιᾶς ἄλλης τὸμ πόθον του ποτὲ δὲ θέλει δώσει.

— στ. 65: νὰ τοῦ κακὸν θέλω καὶ γὼ ὡσὰν τὴν ἐμαυτή σου. Τὸ ῥῆμα εἶναι κακοθελῶ

— στ. 116—118: ὅπχοι περάσουν ἀπὸ δῶ — καὶ κάνουν τὸ σταν ὁ μας
περίσσα καλορροΐζικο ἄς ποῦν τὸ ροιζικό μας.

Ταῦτα λέγουσιν εἰς τοὺς διαβάτας ὁ πλάτανος καὶ τὸ κλῆμα περιπεπλεγμένα πρὸς ἄλληλα· ὡς φέρονται ὅμως εἶναι ἀκατανόητα· ἄν διορθώσωμεν κάθουνται στὸ σκιό μας (= κάθηνται ὑπὸ τὴν σκιάν μας) διαφωτίζεται θαυμασίως ὁ στίχος.

— στ. 147 Γράφε: ἔπαρε ξόμπλι ἀπὸ μέ, ὁπού 'μουν κορασίδα.

— στ. 163 Γράφε: μὰ ἐγὼ ξεφάντωσι καμνιὰ δὲ βρίσκω παρὰ μόνο.

— στ. 181—182: Τὰ λόγια ἐτοῦτα ὁποῦ μοῦ λὲς ὄντα σοῦ θέλω ἀκούσει. Ἡ ἔννοια ζητεῖ: ὄντα μοῦ θὲς ἀκούσει.

— στ. 197: τότε μνιὰ λόχη μῶδωκε νύκτα χαρὰν ἐτόση
ποῦ ἡ περασμένη μου ζωὴ ποτὲ δὲ μοῦ 'χε δώσει.

Μόνον ἄν γράψωμεν λίγη καὶ τὸ ἀναφέρωμεν εἰς τὸ νύκτα ἔχομεν καλὴν ἔννοιαν. Ἡ λίγη νύκτα εἶναι ἐδῶ ἡ πρώτη νὺξ τοῦ γάμου.

— στ. 211—212: μὰ ἐκεῖνος 's τὴν ἀγκάλην του ὄντας μὲ βάλλῃ ἐμένα,
τὸ κέντρος καὶ ὁ κουλούκανος θέλουν γενοῦσιν ἕνα.

Δὲν ἐνόησεν μακαρ. ὁ Σάθας, ὅτι πρόκειται περὶ τῶν δύο βουνῶν τῆς Κρήτης, τὰ ὁποῖα καὶ σήμερον λέγονται οὕτως τὸ Κέντρος (μεταξὺ Ἀμαρίου καὶ Ἁγ. Βασιλείου) καὶ ὁ Κουλούκουνας ἐν Μυλοποτάμῳ. Ἡ μνεία τῶν δύο τούτων ὀρέων τοῦ διαμερίσματος Ρεθύμνης εἶναι ἰσχυρὰ ἔνδειξις, ὅτι ὁ ποιητὴς τοῦ Γύπαρι εἶναι Ρεθύμνιος, ὡς εἴπομεν καὶ προηγουμένως. Ἀντὶ τοῦ βάλλῃ γραφε βάλῃ.

— στ. 239: ὁποῦ ποτὲ τοὺς δούλους του κατὰ δὲν ἀντιμέβου. Ὑποκείμενα τῆς προτάσεως εἶναι ἡ Ἀφροδίτη καὶ ὁ Ἔρως, δι' ὃ γραπτέον τους (ἢ των) κακά.

— στ. 285: Ἄν οὖλα οὖλα ἄφης τα, τὸμ πόθο σκιᾶς, Φροσύνη,
δὲ θὲς ἀφήσει ὥστε νὰ ζῇς θαρρῶ 's ἀληθοσύνη.

Γράφε χάριν εὐοδώσεως τῆς ἐννοίας: ἀφήσῃς τα, ἢ: ἀφῆκές τα.

— στ. 292 Γράφε: πάντα λογιάζει νά 'ν καλλιὰ παρὰ καμνιὰ κοπέλα.

— στ. 319 Γράφε: Μηδὲ θωρεῖς τὰ γέρα μου, μὴ βλέπεις τὰ μαλλιά μου.

— στ. 410—411 Γράφε: . . . . καὶ βρίσκομαι ὡσὰν λαγὸς 'ς τὴ μέση
δυὸ κυνηγῶ· κοντὰ θωρῶ τὸν ἕνα κι' ὡς μακρένω.

— στ. 470: καὶ κείνη μὲ τὰ λάχη τση 'ς τὴ στράτα τόνε βάνει.
Πρόκειται περὶ τῆς ἀστραπῆς ἐν καιρῷ σκοτεινῆς νυκτός, ἡ ὁποία μὲ
ἣν στιγμιαίαν λάμψιν της δεικνύει τὴν ὁδὸν εἰς τὸν ἐκτραπέντα διαβάτην·
ι' ὃ γράφομεν: μὲ τὴ λόχη τζι = μὲ τὴν λάμψιν της.

— στ. 517—518: Μὰ τὴν ἀλήθεια ἐπάσκισα περίσσα νὰ τὴ βγάλλω
μὲ κάθα στράτα 'ς τὴν καρδιὰ τέτοιας λογῆς μεγάλο . . .
Ἡ ἔννοια τῶν συμφραζομένων ἀπαιτεῖ νὰ γράψωμεν: νὰ τοῦ βγάλω
καί: 'κ τὴν καρδιὰ καὶ πάλιν λείπει τὸ ἀντικείμενον (πόθον ἢ
ἄλλο ὅμοιον).

— στ 540 Γράφε: . . . . στὴν καρδιὰ μὲ καίγει τὸ κακόν του.

— στ. 545—546 Γράφε: ἐγώ'μαι κεῖνος ὁ φτωχός, ὁποῦ τὰ δύο σου μάτια
μοῦ κάμασινε τὴν καρδιά, χίλιαις φοραῖς κομματια

— στ. 563 Γράφε: τὴ νύκτα ὁποῦ βρίσκεσαι 'ς τὸ σπίτι τὸ δικό σου.

Πρᾶξις Δ'.

— στ. 65: ἐσεῖς πατᾶτε σήμερο εἰς τοῦ ὀρανοῦ τὰ ὕψη
Διόρθωσον: πετᾶτε· ἂν ἐπρόκειτο νὰ τεθῇ τὸ ῥῆμα πατῶ, θὰ
ἔκειτο ὁ μόνος κρητικὸς τύπος πατεῖτε.

— στ. 85 Γράφε: κ' εἰς τοῦτο μοῦ συμπάθησε, ἂ βγαίνω ὀκ τὴ
[βουλή σου.

— στ. 165—166: γιατ' εἶναι ἡ κόρη ντροπιαρὰ πολλά, καθὼς γροικοῦμε,
καὶ μεῖς γιὰ τὴν ἀπόκρισι μιλῶντας τὴν τηροῦμε.
Γράφε ντηροῦμεν καὶ νόει φοβίζομεν, τὴν κάμνομεν νὰ φοβηθῇ.
Τὸ ῥῆμα ντηροῦμαι, οὐσ. ἡ ντήρησι, ἐπιρ. ἀντήρητα ἦσαν
καὶ εἶναι κοινότατα εἰς τὸ Κρητικὸν ἰδίωμα ἐπὶ τῆς ἀνωτέρω σημα-
σίας· σπανιώτερον εἶναι τὸ μεταβατικὸν ντηρῶ = φοβίζω.

— στ. 169—170 Γράφε: Νεράϊδα μου ὀμορφώτατη, Νεράϊδα πλουμισμένη
ὁπού 'σαι 'ς τοῦτο τ' ὄμορφο σπήλαιο κατοικημένη.

— στ. 173—174: Καὶ ὀγιὰ νὰ τήνε δοῦ γοργὸ ἵντά τους κάνει χρεία,
δάκρυα καὶ κλάϋματα 'ς αὐτάς, γὴ τῆς θεᾶς θυσία;
Ἐν στίχ. 173 γράφε: εἶντα τοὺς κάνει, καὶ ἐν στίχ. 174: 'ς αὐτὰ
ἢ μᾶλλον: σατά. Εἶναι δὲ τοῦτο ἐπίρρημα ἔχον ὡς τὰ πολλὰ δύνα-
μιν ἀντιθέσεως καὶ προῆλθεν ἐκ τοῦ εἰς αὐτά, 'ς ἀτά, σατά,
ἀκριβῶς ὅπως ἐκ τοῦ ἀπ' αὐτά, ἀπ' ἀτὰ ἐγένετο τὸ ἀπατά.[1])
Κυρίως λέγεται τὸ σατὰ ὅταν τις ἀντιτείνῃ ἢ ἀρνεῖται διὰ λόγων ἢ
πράξεων π. χ. τοῦ 'πα νὰ πάῃ στὸ νερό, σατὰ μοῦ λέει πὼς
δὲν μπορεῖ. Παραβλ. καὶ τὸ δίστιχον:

1) Παρβλ. Ἐρωτόκρ. (ἔκδ. Ξανθουδ.) Β 2031 σημ. ἐν σελ. 425 καὶ Γλωσσι-
καὶ Ἐκλογαὶ ἐν „Λεξικογραφικῷ Ἀρχείῳ" Α'. σελ. 134—135.

εἶπά το γὼ καὶ λέω το, σατὰ μοῦ λένε ὄχι,
πῶς τὸ καμαροφρύδι σου ἄλλη κιαμιὰ δὲν τόχει.

— στ. 175 Γράφε: Ἐ τοὺς δυὸ ναοὺς τοὺς θαυμαστοὺς πού 'χει ὁ [Ψηλορίτης.

— στ. 277 Γράφε: Πόσες κάηλες καὶ καημοὶ βρίσκουνται εἰς τὴν [καρδιά μου.

— στ. 281—284: Ἐσύ, ποῦ ἀκλούθας 'ς τὰ βουνά, 'ς τὰ ὄρη κ' εἰς τὰ δάση,
τ' ἀγιαρτικοῦ σου τοῦ ὄμορφου, πρίχου θεριὰ τὸν φᾶσι,
κ' ἔκλαψες εἰς τὸ ὕστερο τὸ τέλος τσ' ὀμορφιᾶς σου
κ' ἤκαμες ἄνθη κόκκινα τὸ αἷμα τσῆ καρδιᾶς σου.

Ταῦτα λέγει ὁ Ἀλέξις εἰς τὴν Ἀφροδίτην αἰνιττόμενος τὸν ἔρωτα τῆς θεᾶς πρὸς τὸν Ἄδωνιν, τὸν ὑπὸ θηρίων σπαραγμὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν ἐκ τοῦ αἵματος αὐτοῦ βαφὴν τῶν ἀνθέων· δι' ὃ καὶ ἐν στ. 283, 284 γράφε: του, του.

— 323: τὸν φόβο τότε ζύγωξε. Γράφε: τωνε = τὸν φόβον των.

— στ. 366 Γράφε: ποῦ βρίσκεται ἀναγαλλιασμὸς 'σὰν πὄχει τὸ κορ- [μί μου!

— στ. 378—382 Γράφε:
νὰ μὴ φρανθῇ καὶ αὐτὸς πολλά, νὰ μὴ γλυκογελάση,
θωρῶντας τόση μου χαρά, τόση καλομοιργιά μου,
κ' εἰς ἀναγαλλιασμοὺς πολλοὺς νά στρεψε κ' πικριά μου!
Ἀπὸ τὴν τόση μου χαρά, ὤ, πῶς δὲν ἀποθαίνω·
ὤ πῶς δὲν κουζουλαίνομαι, κι' ὄξω τοῦ νοῦ δὲ βγαίνω.

Πρᾶξις Ε'.

— στ. 21 Γράφε: δὲν ἔκαμα μαλλιοστὰς καλὸ ποτὲ κιανένα.

— στ. 23—24: συναφορμάς μου εἰσὲ χαραῖς ὁ κόσμος δὲ γυρίζει
μὰ πᾶσα πρᾶμμα θρέφεται καὶ ἀνθεῖ καὶ λουλουδίζει.

Ταῦτα λέγει ὁ Ἔρως ἐξυμνῶν τὴν παντοδυναμίαν του καὶ τὰ ἀγαθὰ, ποῦ φέρει εἰς τὸν κόσμον· ἀλλ' ὡς ἔχει τὸ κείμενον δὲν εὐοδοῦται ἡ ἔννοια· πιστεύω, ὅτι ἀντὶ τοῦ ἀρνητικοῦ δὲ πρέπει νὰ γραφῇ δὰ (ἢ ἐδῶ) καὶ ἀντὶ τοῦ μὰ γραπτέον καί. Ὁμοίως στ. 28 γράφε:
διατάσσω τοὺς εὐγενικούς, καλὰ καὶ τοὺς ὀδεύω

— στ. 71: καὶ ἐδόξεψά τση ἀδυνατὰ καὶ ἀψὰ τὰ σωθικά τους.

Δὲν ἔχει τόπον ἐδῶ τὸ ἐπιρ. ἀψά· εἶναι κακὴ ἀνάγνωσις ἀντὶ ἄψα = ἤναψα. Πρβλ. στ. 76: ἄφτου τὰ σωθικά μου.

— στ. 91: πχοιῶς εἶναι μπορεζάμενο.

Τὸ ὀρθὸν εἶναι πῶς, πρβλ. καὶ στ. 161.

— στ. 161--162: πῶς εἶναι μπορεζάμενο 'ς τ' ἀρχηά του νὰ γυρίση
καὶ μνιὰ κακοθελήτρα του ἴσα σου ν' ἀγαπήση;

Τὰ ἀρχηὰ εἶναι ἀνύπαρκτον· ἴσως ἦτο ἡ ὄργιτα (Πρβλ. καὶ στ. 203, 266, 270)

— στ. 215—216 Γράφε: μὰ ξεύρετε πῶς μιὰ καρδιὰ τοῦ πόθου πληγωμένη
καθὼς λογιάζει πᾶσα εἶς τόσο εὔκολα δὲ γιαίνει.

— στ. 313—314 Γράφε: Σιμώσετέ μου θαρρετά, βοσκοί, μὴ δὲν ντηρᾶστε
τοὺς γάμους σας νὰ κάμωμε συβαστικῶς ἐλᾶστε.

— στ. 359—360: καὶ νὰ χαροῦσι μετὰ μᾶς, σὰν εἶ συνειθισμένο,
'ς τοὺς γάμους νὰ μαζώνουνται πάντά 'τον μπορεμένο.
Εἶναι παρανάγνωσμα τοῦ ἐκδότου· τὸ ὀρθὸν καὶ ἁρμόζον εἰς τὴν ἔννοιαν εἶναι πάντα τῶν μπορεμένω, ἤτοι τῶν δυνατῶν, τῶν ἐπισήμων. Οἱ μπορεμένοι ἐπὶ τῆς αὐτῆς σημασίας καὶ ἀνωτέρω Ε 18 καὶ εἰς Ἐρωφίλην, Πρόλογ. στ. 11, καὶ 46.

Δ΄. Ἐρωφίλη (σελ. 285—467).

Τὸ δημοφιλέστατον τοῦτο δρᾶμα ποιηθὲν περὶ τὸ 1600 ὑπὸ τοῦ Ρεθυμνίου Γεωργίου Χορτάτζη[1]) ἐκυκλεῖτο ἐν χειρογράφοις ἐπὶ δεκάδας ἐτῶν καὶ ἐδιδάσκετο εἰς τὰ θέατρα τῆς Κρήτης μάλιστα τοῦ Χάνδακος μέχρι τῆς ἁλώσεως αὐτοῦ (1669). Ἐξετυπώθη τὸ πρῶτον ἐπιμελείᾳ τοῦ Κυπρίου ἱερέως Ματθαίου Κιγάλα ἐν Ἑνετίᾳ κατὰ τὸ 1637· ἡ ἔκδοσις ὅμως αὕτη γενομένη ὑπ' ἀνθρώπου ἀκρίτου καὶ ἀγνοοῦντος τὸ Κρητικὸν ἰδίωμα ἔφθειρε πολλαχοῦ καὶ ἠλλοίωσε καὶ ἐστρέβλωσε τὸ ὡραῖον ἀληθῶς τοῦ Χορτάτζη ποίημα. Διὰ τοῦτο ὁ λόγιος Ἑνετοκρητικὸς Ἀλοΐσιος Γραδενῖγος, βιβλιοφύλαξ τῆς Μαρκιανῆς Βιβλιοθήκης, ἐφιλοπόνησε νέαν κριτικωτάτην ἔκδοσιν κατὰ τὸ 1676 (Προλεγόμ. σελ. νγ΄. ἑξ.), λαβὼν ὑπ' ὄψιν χειρόγραφα τοῦ ποιήματος Κρητικά. Αἱ κατόπιν γενόμεναι πολυάριθμοι ἀνατυπώσεις τῆς Ἐρωφίλης στηρίζονται ἐπὶ τῆς καλῆς τοῦ Γραδενίγου ἐκδόσεως, καὶ διὰ τοῦτο δὲν παρουσιάζουσι σοβαρὰ σφάλματα· ὅθεν καὶ ἡ παροῦσα τοῦ Σάθα ἀνατύπωσις ὀλίγα ἔχει τὰ διορθωτέα.

Ἀφιέρωσις.

— στ. 29—30: μὲ τ' ὄνομά σου τοῦτό μου τὸν πόνο νὰ στολίσω
καὶ χάρι ἀπὸ τσῆ χάρες σου πλεῖσα νὰ σοῦ χαρίσω.
Ὁ Χορτάτζης λέγει, ὅτι διὰ τῆς ἀφιερώσεως τοῦ ποιήματος εἰς τὸν Μουρμούρην γέμοντα ἀρετῶν καὶ χαρίτων ἔδιδεν εἰς τὸ ἔργον πολλὴν χάριν, δι' ὃ γραπτέον πλῆσα νὰ τοῦ χαρίσω.

Πρόλογος.

— στ. 63—66: ποῦ τόσοι νειοὶ τσὴ χώρας σας; ποῦ τόσοι ποῦ γυρίζαν
καὶ μοσκορραῖνα 'ς τὰ στενὰ καὶ πόθο ἐμυρίζαν;
ποῦ ἐκεῖνοι ἀποῦ τὰ χείλη τως μέλι ἐκυματοῦσαν,
καὶ νύκτα 'μέρα νὰ γενῇ νὰ κάμουν ἠμποροῦσαν.
Πιστεύω, ὅτι θὰ ἦτο μόσκο ραῖνα, καὶ οὐχὶ ἐκυματοῦσαν

1) Ἐρωτόκριτος (ἔκδ. Ξανθουδ.) σελ. CXXIV.

μέλι, ἀλλὰ ἐχυματοῦσαν (= διέχυνον)· ἐπίσης Γ' 441 ἀντὶ κυματοῦσι, γράφε: χυματοῦσι. Ἐν στ. 66 γράφε: κ' ἡ νύκτα μέρα νὰ γενῇ.

Πρᾶξις Δ'.

— στ. 7—8: ζέστη πῶς εἶναι μπορετὸ τὸ χίονι νὰ γεννήσῃ,
γὴ μαραμένα κρύο νερὸ φύτρα ποτὲ νὰ φύσῃ;
Ὁ Χορτάτζης ἔγραψε τὴν Ἐρωφίλην εἰς τὸ γνήσιον δημῶδες Κρητικὸν ἰδίωμα καὶ δὲν φαίνεται πιθανόν, ὅτι μετεχειρίσθη τὸ τῆς λογίας χρήσεως φύω, φύσῃ· ὅθεν γράφω ν' ἀφήσῃ, καὶ τότε ἔχομεν τὴν ἔννοιαν, πῶς εἶναι δυνατὸν τὸ κρύον νερὸν ν' ἀφήσῃ μαραμένα (= νὰ μαράνῃ) φύτρα;

— στ. 169—170 Γράφε: Μὴν τόχῃς γιὰ παράξενο, γιατὶ τὸ μποδισμένο
πρᾶμμ' ἀγαπᾶται πλειότερα καὶ πλιά 'ν πεθυμισμένο.

— στ. 216: κ' εἰς τόπους ὀγιὰ λόγου τσῃ τόσο μακρὰ ὀδεύγω
Πρέπει νὰ γράψωμεν: ἀπὸ λόγου τζι, ἤ: ὀκ τοῦ λόγου τζι.

— στ. 219 Γράφε: γιατὶ μᾶς κράτιε ἡ ντήρησι δειλιὰ πολλὴ τὸ νοῦ μας

— στ. 269—270: . . . . μὰ τέλος τὸ κορμί μου
νὰ δῶ ποτὲ δὲν ὄλπιζα, γιατὶ 'βανα 'ς τὸ νοῦ μου.
Ἡ ρίμα δεικνύει, ὅτι δὲν ἔχει καλῶς τὸ κορμί μου, καὶ ὅτι θὰ ἔκειτο τοῦ κορμιοῦ μου· ἡ ἔννοια ὅμως ζητεῖ τοῦ καημοῦ μου.

— στ. 273—274 Γράφε: Γιὰ κεῖνον ἐβουλήθηκα νὰ σκοτωθῶ, γιὰ κεῖνο
'ς τὸν πόλεμ' ὀλομόναχος νὰ ἔμπω μέσα κρίνω

— στ. 337 Γράφε: ἂ μ' ἀγαπᾷς, Πανάρετε, 'ς τούτη τὴν γιόστραν ἄμε.

— στ. 385 Γράφε: Μακρά 'ν τὰ λόγια νὰ σοῦ 'πῶ, τοὺς ὅρκους κι'
[ὅλα τ' ἄλλα.
Εἶναι περίεργον, ὅτι ὁ μακαρ. Σάθας, ἐν ᾧ εἶχεν ὑπ' ὄψιν τὸ καὶ ὑπὸ E. Legrand κατόπιν ἐκδοθὲν χειρόγραφον τῆς Ἐρωφίλης τὸ μὲ ἰταλικοὺς χαρακτῆρας[1]), καὶ ἐσημείωσε κάτωθι τοῦ κειμένου τὰς παραλλαγὰς αὐτοῦ, δὲν διώρθωσεν ἐξ αὐτοῦ πολλὰ χωρία μὴ φερόμενα ὀρθῶς ἐν τῷ χειρογράφῳ. Τοιαῦτα λ. χ. εἶναι τὸ ἐν στ. 468 φοραῖς ἀντὶ φωτιές, τὸ τοῦ στίχου 476 ἀνόητον φουρνὸ ἀντὶ κουρφό, τὸ ἐν στ. 490 φύσις ἀντὶ ζῆσις, τὰ ὁποῖα καὶ μόνα παρέχουσιν ὀρθὴν ἔννοιαν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα.

— στ. 507—508: . . . . μὰ λόγια δὲν τυχαίνει
φίλοι, σὰν εἴμεσθεν ἐμεῖς, μέσα τως νὰ πληθαίνῃ
Οὐδένα νοῦν ἔχουσι ταῦτα, ἂν δὲν γραφῶσι κατὰ τὸ χειρόγραφον Legrand τυχαίνου καὶ μέσα μας νὰ πληθαίνου, δηλ. περιττὰ τὰ πολλὰ λόγια μεταξὺ φίλων, ὡς εἴμεθα ἡμεῖς. Λέγει δὲ ταῦτα ὁ Καρπόφορος εἰς τὸν φίλον του Πανάρετον.

1) E. Legrand, Bibliothèque grecque vulgaire II. Paris 1881.

— στ. 571: τόσο θ ἀ ν δ έ χ ε τ α ι νὰ δῇ πεσμένη τὴν τιμήν του.
Γράφε: θ ὰ γ δ έ χ ε τ α ι = θὰ περιμένη, ὅπερ κοινὸν ἐν Κρήτῃ καὶ σήμερον ἐπὶ τῆς σημασίας ταύτης.

Ἰ ν τ ε ρ μ έ δ ι ο Α΄.

— στ. 113 Γράφε: μὰ 'ς τοῦτά μου τὰ μάτια κ α ρ φ ι κ τ ή σ ο υ.
Κ α ρ φ ι κ τ ί σ ο υ = καθρεπτίσου. Ὁ καθρέπτης ἐν Κρήτῃ καὶ σήμερον λέγεται κ α ρ φ ί κ τ η ς.

Π ρ ᾶ ξ ι ς Β΄.

— στ. 43: Τὸ πρᾶμμα κεῖνο ποῦ 'ταξες δὲν ἤτονε τ σ' ἀ ξ ι ᾶ ς σ ο υ.
Τὸ ὀρθὸν εἶναι τ σ' ἐ ξ ᾶ ς σ ο υ (κατὰ τὸ Ρεθύμνιον ἰδίωμα τ σ' ἐ ξ ι ᾶ ς σ ο υ), ὡς ἔχει καὶ τὸ χγρ. Legrand = δὲν ἦτο εἰς τὴν ἐξουσίαν σου.[1])

— στ. 139 Γράφε: γιατὶ ὄνειρά 'ναι τὰ ὄ ν ε ι ρ α, κ' οἱ ἔγνοιες τὰ γεννοῦσι.

— στ. 371 Γράφε: Μὰ τὸν Πανάρετο θωρῶ σ ὰ ν τ ο ῦ 'χ α μ η ν υ μ έ ν α

— στ. 389 Γράφε: πρῶτος ἐκ τὰ φουσάτα μου, κ' ἐ σ ύ 'σ α ι π ο ὺ [ἀπ' τ ὴ χ ώ ρ α.

— στ. 395: νἄρθου νὰμ ἂς πειράξουσι . . . μ ά λ ι σ τ' α ὐ τ ο ὶ ἀνημένου.
Ὁ στίχος ἐπανορθοῦται, ἂν γράψωμεν μ ᾶ λ λ ι ο ς α ὐ τ ο ὶ ἢ μ ά λ-λ ι ο σ τ' α ὐ τ ο ί. Καὶ τὸ χειρόγραφον Legrand ἔχει μ ά λ ι ο σ τ α.

— στ. 489: δίχως τὴν ἐ ρ θ ω μ έ ν η (περηφάνεια)
Τὸ ὀρθὸν εἶναι τὸ τοῦ χειρογράφου Legrand ἐ χ θ ρ ω μ έ ν η (ἢ ὠ χ θ ρ ε μ έ ν η) = μισητή.

Ἰ ν τ ε ρ μ έ δ ι ο Β΄.

— στ. 136 Γράφε: μ ὰ μ π ό δ ι σ τ ρ ο ἀπὸ λόγου τση νἄχωμε δὲ μποροῦμε.

— στ. 142 Γράφε: χίλιαις φοραῖς 'ς τὰ μέλη μου τὸν Π ό θ ο νὰ γροικήσω.

Π ρ ᾶ ξ ι ς Γ΄.

— στ. 93 Γράφε: κ' ε ἶ ν τ α 'θ ε λ ε μὲ τόση βιά;

— στ. 101 Γράφε: κ ι' ἀ π ό σ τ ε τ ο ῦ τ ὸ γροίκησα.

— στ. 122. Τὸ ὀρθὸν εἶναι: οἱ ψυχὲς πάλι 'ς τὸν ᾅδη ἂ ν πᾶσι.

— στ. 177: Τοῦτό 'ναι π ο ῦ τ ὸ ξαφνικὸ μαντάτο ποῦ μᾶς δῶσα.
Τὸ πρῶτον π ο υ εἶναι ἡ πρόθεσις ἀ π ό, ἡ ὁποία πρὸ ἐνάρθρου οὐσιαστ. γίνεται ἀ π ο ὺ (ποὺ), δι' ὃ γράφομεν: ἀ π ο ὺ τ ὸ ξ α φ ν ι κ ό.

Π ρ ᾶ ξ ι ς Δ΄.

— στ. 149 Γράφε: Ψηλότατέ μου βασιλειέ, ἂν εἶναι κ' ε ἶ ν' δ ο σ μ έ ν ο.

— στ. 323 Γράφε: Ὁ π ο ύ ν' τ ὰ πλούτη, οἱ ἀρεταῖς κ' οἱ χάρες κατοι-[κοῦσι.

— στ. 518: τὸ πῶς ποτὲ μὲ δύναμι νὰ πάρουν ἐ μ π ο ρ ο ῦ σ α.
Ἡ ἔννοια ζητεῖ ἄρνησιν, δι' ὃ γράφε: ν ὰ π ά ρ ο υ δ ὲ ν μ π ο ρ ο ῦ σ α.

---

1) Ἐρωτόκριτος (ἐκδ. Ξ α ν θ ο υ δ.) σελ. 397 καὶ γλωσσαρ. σελ. 547.

Ἰντερμέδιο Δ'.
— στ. 91—92 Γράφε: Γοφρέδο, βλέπω φανερὰ πῶς κόποι δὲ μποροῦσι,
μηδὲ βουλές, μηδ' ἄρματα ποτὲ ν' ἀντισταθοῦσι.

Πρᾶξις Ε'.
— στ. 50. Τὸ μόνον ὀρθὸν εἶναι θάνατο κριμένο, ἤτοι ὀδυνηρόν. Τὸ αὐτὸ σφάλμα εἴδομεν καὶ εἰς Γυπαρ. Β'. 555.
— στ. 108: Ἡ ἔννοια ἀπαιτεῖ: θωρῶ νὰ βγάλῃ.
— στ. 122 Γράφε: μᾶλλιος τὸ θρόνον τ' ἄφηκε.
— στ. 589: Ὦφου, ... καὶ πῶς τὸ κόβγου σου.
Γράφε: κόβγουσου ἢ ἴσως: κούγουσου.
— στ. 620 Γράφε: μαλλιοστὰς πλειὰ πασίχαρος παρὰ ποτὲ γυρίζω.

Ἐν Ἡρακλείῳ Κρήτης κατὰ Μάρτιον 1919.

Στέφανος Ξανθουδίδης.

Zu einer Defixion (Papyrus Hawara 312).

Im „Archiv für Papyruskunde“ Bd. 5 (1913) S. 393 ist eine verstümmelte Defixion herausgegeben, die R. Wünsch erläutert hat. Sie ist so zu ergänzen:

Ἐξορκίζ[ω] σε, Εὐάγγελε
κατὰ τοῦ Ἀνούβι[δο]ς καὶ
τοῦ Ἑρμοῦ καὶ [τ]ῶν λοι[πῶν] πάν-
των κάτω ἄξαι καὶ καταδ-
5 ῆσαι Σαραπιάδα, ἣν ἔτε-
κεν Ἑλένη, ἐπ' αὐτὴν Ἡρα-
είδαν, ἣν ἔτεκεν Θερμο-
υθάριν· ἄρτι, ἄρτι· ταχύ, τα-
χύ· ἐξ ψυχῆς καὶ καρδίας.
10 Ἄγε αὐτὴν τὴν Σαραπιά-
δ[α], ἣν ἔτεκεν εἰδία μήτρ-
α μαει ελβωσατοκ
ἀλαόυβητω ωειο[. . . . .]
. αην ἄξον καὶ κα[τάδησ]-
15 ον <τὴ>ν ψυχὴ[ν Σαραπιά]-
δ<ι>, ἣν ἔτεκεν [Ἑλένη ἐπ' αὐ]-
τὴν Ἡραεί[δαν, ἣν ἔτεκε]-
ν Θερμουθά[ριν· α'' τ'']
[ἐξ] ψυχῆς [καὶ καρδίας].

1—13 editor, 14 Wünsch, cetera ego corr. — 11 i. e. ἰδίᾳ μήτρᾳ — 12 μαει] Ἑλένη? 16 δ] θ editor — 19 ψυχῆς] αὐτῆς editor.

Lwów (Lemberg). **R. Ganszyniec.**

Die Interpolation der Consuetudo regionis in Lex 19 C. 4, 65.

Ein Beitrag zur Geschichte der byzantinischen Rechtswissenschaft.

Einen Merkstein in der Rechtsentwicklung bildet die Constitutio Antoniniana von 212.[1]) Aber in dieser Constitution überwiegt noch der Gedanke, daß mit der Erteilung des Bürgerrechts an die Peregrinen ein Akt politischer Bedeutsamkeit vollzogen wird; ausgenommen von der wird ausdrücklich die Gruppe der politisch Rechtlosen, der Dediticii. Trotzdem ist diese Constitution, die der stadtrömischen Tradition so gar nicht paßte, wie die hämische Bemerkung des Dio Cass[2]) über die ihr zugrundeliegenden tieferen Motive zeigt, nach der Richtung der Aufhebung der alten politischen Differenzierung der Bevölkerungsgruppen höchst bedeutsam geworden.[3]) Aber wie stark sich die Zeit Caracallas von der Diocletians scheidet, wird deutlich, wenn man die Constitutio Antoniniana mit einer generellen Konstitution Diocletians vergleicht, wie sie in Cod. Just. 5, 5 de incestis nuptiis c. 2 überliefert ist: Neminem, qui sub dicione sit Romani nominis, binas uxores habere posse vulgo patet, cum et in edicto praetoris huiusmodi viri infamia notati sint. Quam rem competens iudex inultam esse non patietur.

Die grundsätzliche politische Gleichstellung der Bevölkerung geht aus der weiten Fassung der Worte hervor: qui sub dicione sit Romani nominis.[4]) Die Bevölkerung des Reichs gilt eben, soweit sie rechtsfähig ist, als römisch. Von diesem Standpunkt aus muß man das große

1) Der Text ist trümmerhaft in P. Giss. 40 I überliefert. Der sachlich wichtige Teil des Erlasses lautet in der Rekonstruktion durch P. M. Meyer: δίδω μι τοῖ[ς σ]υν ἅπα[σιν ξένοις τοῖς κατὰ τ]ὴν οἰκουμένην π[ολιτ]είαν Ῥωμαίων, [μ]ένοντος [παντὸς γένους πολιτευμ]άτων, χωρ[ὶς] τῶν [δεδ]ιτικίων κτέ.

2) Dio Cass ep. 77, 9, 4 ff.

3) Die Beschränkung der Bürgerrechtsverleihung auf die nichtdeditizischen Peregrinen ist in byzantinischer Zeit vergessen. Cfr. die Zeugnisse, die P. M. Meyer, Gießener Papyri Heft 2, 31 anführt. Ulpians Bericht (D. 1, 5, 17) ist unvollständig.

4) Vgl. dazu Justinian C. 8, 51 (52), 3, 1: sed in omnem terram quae Romanae dicioni supposita est, haec obtinere.

Edikt Diocletians[1]) über die Ehehindernisse wegen Verwandtschaft interpretieren. Das Edikt, das sich in hohem pathetischen Ton[2]) gegen den ritus barbaricae immanitatis nach römischen Recht nichtstatthafter Ehen wendet, richtet sich an die ganze Bevölkerung des Reichs, soweit sie rechtlich eine Ehe schließen kann. Das antiquum Ius (§ 5), die vetustas der leges Romanae (§ 3), wird der römisch rechtlich unerfahrenen Bevölkerung durch das Edikt eingeschärft. Daß das Edikt sich an eine rechtsunkundige Bevölkerung wendet, zeigt sich auch in der geringen Schärfe der Strafvorschrift bei Übertretung des Verbots, das das Edikt bekannt gibt. Nec enim ullam in tam nefario scelere quisquam aestimet veniam se consequi posse, qui tam evidenti crimini et post edictum nostrum non dubitabit inruere (§ 8).

Die Strafe ist ganz der Diskretion der Statthalter anheimgestellt.

Man sieht, wie Diocletian an der Zentralisierung des Reiches auf dem Gebiet des Rechtslebens arbeitet. In dem Edikt de incestis nuptiis ist es das Ius antiquum, das noch als Rechtsquelle für das Eherecht neu promulgiert wird, in der Const. C. 5, 5, 2 beruft sich der Kaiser für das Verbot und die Strafvorschrift gegen die Polygamie auf das Edictum perpetuum des stadtrömischen Praetors. Er begründet das Verbot so: Cum et in edicto praetoris huius modi viri infamia notati sint. Das Ius civile und das Edictum perpetuum sind überhaupt die Rechtsquellen, welche die Zentralinstanz unter Diocletian in den Reskripten der Bevölkerung wieder und wieder nahebringt.[3]) Dabei sind es gerade die einfachsten materiellen Bestimmungen und die grundlegenden Klagmittel, auf welche die rechtsuchende Bevölkerung vom Kaiser hingewiesen wird. Diocletian sucht die verschiedenen Landesrechte, nach denen die Reichsbevölkerung bisher namentlich in der östlichen Reichshälfte[4]) lebte, auszuscheiden und dafür das materielle römische Recht einzusetzen, um auch nach dieser Richtung hin die Einheitlichkeit des

1) Coll. leg. Rom. et Mos. 6, 4.

2) Wie es offiziellen Äußerungen der Beamten des Imperiums in römischer wie in byzantinischer Zeit eigen ist. Die Edikte des Germanicus, P. Germ., die Rede des Proconsuls von Afrika, Galerius Macimus, welche das Todesurteil gegen Cyprian ausspricht, sind rhetorisch stilisiert. (Zu Cyprian Reitzenstein, Die Nachrichten über den Tod Cyprians, Sitzungsberichte Heidelberger Ak. 1913/14, 43.) Der Ton der Statthalterreden in BGU 1024 ist sicher echt. Im Cod. Theod. tritt diese eigentümliche, von der römischen Gesetzessprache sich so weit wie möglich entfernende rhetorische Fassung der Erlasse auf Schritt und Tritt hervor.

3) Wie groß die Rechtsunwissenheit der Bevölkerung war, an die Diocletian seine Reskripte richtet, zeigt an einzelnen Beispielen Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht, 156 ff.

4) Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht, 102 ff.

Reiches zu verstärken. Diocletian macht wirklich Ernst damit, daß der römische Bürger nach römischem Recht lebe. Die Landesrechte in den Provinzen sollen verfallen und in ihre Lücke sollte das stadtrömische Recht treten. Schon Julian hatte dem römischen Recht den Charakter als gemeines Recht beigelegt, allerdings sollte es nur subsidiäre Geltung haben. In D. 1, 3, 32 pr. heißt es: De quibus causis scriptis legibus non utimur, id custodiri oportet, quod moribus et consuetudine inductum est: et si qua in re hoc deficeret, tunc quod proximum et consequens ei est: si nec id quidem appareat, tunc ius, quo urbs Roma utitur, servari oportet.[1])

Diocletian sucht dem römischen Recht den Charakter der Subsidiarität, den ihm Julian zuschrieb, zu nehmen. Das stadtrömische Recht soll nach seinem Willen die Norm sein, die das Leben der Reichsbevölkerung auch in den nicht lateinisch kultivierten Teilen des Reiches regelt.

Von diesen Gedankengängen ausgehend, werden wir an derjenigen Codexstelle Anstoß nehmen, in der Diocletian der Consuetudo regionis zwingende, durch Vertrag nicht aufzuhebende Kraft zuzuschreiben scheint. Die Stelle ist C. 4, 65, 19: Circa locationes atque conductiones [maxime] fides contractus servanda est, [si[2]) nihil specialiter exprimatur contra consuetudinem regionis.] Quod si alii remiserunt contra legem contractus [atque regionis consuetudinem] pensiones, hoc aliis praeiudicium non possit adferre.

Die Stelle handelt von dem Pachterlaß zugunsten des Pächters bei außergewöhnlichem Mißwachs der Früchte. Der Umfang meiner Interpolationsannahme rechtfertigt sich dadurch, daß so die Stelle wieder wirklich eine auf einen einzelnen Fall zugeschnittene kaiserliche Entscheidung wird. Der Vertrag, aus dem auf Zahlung der Pacht geklagt wurde, enthielt die Klausel, daß die Zahlung der Pacht vom Gedeihen der Früchte auf dem gepachteten Lande unabhängig sein sollte. Die Pacht war also in dem Rechtsstreit, welchen 1. 19 C. 4, 65 ent-

---

1) Diese Stelle hat noch Justinian im Auge, wenn er Const. Deo Auctore § 10 sagt: Sed et si quae leges in veteribus libris positae iam in desuetudinem abierunt, nullo modo vobis easdem penere permittimus, cum haec tantummodo optinere volumus, quae vel iudiciorum frequentissimus ordo exercuit vel longa consuetudo huius almae urbis comprobavit, secundum Salvii Iuliani scripturam, quae indicat debere omnes civitates consuetudinem Romae sequi, quae caput est orbis terrarum, non ipsam alias civitates. Romam autem intelligendum est non solum veterem, sed etiam regiam nostram, quae deo propitio cum melioribus condita est auguriis.

2) Zu maxime si statt aller Heumann-Seckel s. v. maximae. Das maxime stört hier besonders stark.

scheidet, laut besonderer Vertragsklausel auch bei Mißwachs zahlbar. Ein solcher trat ein. Der Pächter will nun nicht zahlen, er läßt sich verklagen und beruft sich gegenüber der Vertragsklage darauf, daß andere Verpächter ihren Pächtern wegen des schlechten Jahres den Pachtzins erlassen haben. Der Kaiser entscheidet, daß andere Verpächter den Pachtzins erlassen haben, erzeugt für Dritte im Prozeß keine Einwendung. Der harte, auf seiner Klausel bestehende Gläubiger bekommt vom Kaiser recht.

In der interpolierten Fassung der Constitution sagt der erste Satz: Pachtkontrakte werden als gültig behandelt, wenn sie nicht gegen die Consuetudo regionis verstoßen. Natürlich kann dann, wie Satz 2 folgert, aus Pachterlassen die gegen die Verträge und gegen die Consuetudo verstoßen, kein Präjudiz für Verträge entstehen, die die Consuetudo regionis — wie ich sie nennen möchte, die objektive partielle Consuetudo[1]) beachten. Aber Rechtslogik liegt in diesen Gedankengängen nicht mehr.

Nur kurz kann ich hier auf die Lehre von der Consuetudo regionis überhaupt eingehen.

In der 1. 18, C. 4, 65 findet sich ebenfalls die Consuetudo bei der Pacht erwähnt, aber diese Consuetudo bedeutet die Art und Weise, auf die sich ein Dauerschuldverhältnis[2]) unter den Parteien eingespielt hat, oder wie bei einem solchen Schuldverhältnis der als wirtschaftlich stärker geltende Teil das Schuldverhältnis ausgebaut hat. Die Constitution sagt, die unter den Parteien bisher übliche[3]) Pacht (praeterita consuetudo) sei vom Pächter zu tragen, wenn nicht außergewöhnliche Befreiungsgründe vorliegen: Excepto tempore, quo edaci lucustarum pernicie sterilitatis vitium incessit, sequentis temporis fructus, quos tibi iuxta praeteritam consuetudinem deberi constiterit, reddi tibi praeses provinciae iubebit.

Diese Consuetudo in c. 18 C. 4, 65 — ich nenne sie die subjektive Consuetudo — ist im römischen Recht vor allem in der Lehre von den

1) Die Consuetudo (Mos) regionis nenne ich objektive partielle Gewohnheit im Gegensatz zur Consuetudo (Mos) im Sinne von gemeinem Gewohnheitsrecht.

2) Gierke, Jh. Jahrb. 64, 355 ff.

3) Anders will Thaleläus (cf. Heimb. Bas. VI, 372) Bas. II 373 Schol. τουτέστι diese Consuetudo verstanden wissen, wegen der Erwähnung der Consuetudo in D. 19, 2, 15, 2 soll der Kaiser hier von der Consuetudo regionis sprechen. (Über D. 19, 2, 15, 2 s. u. p. 6.) Text des Schol. τουτέστι s. unten p. 13. Th. handelt von dem Scholion [si vero nihil extra consuetudinem acciderit, damnus coloni esse], das in D. 19, 2, 15, 2 in den klassischen Text eingedrungen oder hineininterpoliert ist.

Zinsen heimisch.[1]) Die hierbei leitende Idee ist offenbar die, daß bei Dauerschuldverhältnissen ein ständiges Verhalten als rechtlich beachtlicher Ausdruck des Willens der Parteien anzusehen ist.

Im Zinsrecht liegt aber auch die eigentliche Sedes materiae für die objektive, partielle Consuetudo. Papinian sagt D. 22, 1, 1 pr.: Cum iudicio bonae fidei disceptatur, arbitrio iudicis usurarum modus ex more regionis ubi contractum est constituitur, ita tamen, ut legi non offendat.[2])

Im Gebiet des Kaufs sagt Gaius D. 21, 2, 6, daß die Eviktionsstipulation ihrem Inhalt nach[3]) durch die objektive partielle Gewohnheit bestimmt wird. Si fundus venierit, ex consuetudine eius, regionis in qua negotium gestum est pro evictione caveri oportet.

Nicht klassisch ist dagegen die Erwähnung der Consuetudo regionis in dem Reskript der Divi Fratres D. 18, 1, 71: Imperatores Antoninus et Verus Augusti Sextio Vero in haec verba rescripserunt: quibus mensuris aut pretiis negotiatores vina compararent, in contrahentium potestate esse: neque enim quisquam cogitur vendere, si aut pretium aut mensura displiceat, [praesertim si[4]) nihil contra consuetudinem regionis fiat]. Die Kaiser erklärten, Maß und Preis der Ware unterliegen der freien Vereinbarung der Parteien. Die Interpolation entstand aus der Eigenart des Falles, um den es sich bei der Entscheidung der Kaiser handelt. Der Kauf bezog sich auf Wein; die Byzantiner greifen das auf, sie wollen diesen Gegenstand des täglichen Bedarfs offenbar aus marktpolizeilichen Gründen nur gemäß der ortsüblichen Usance gehandelt wissen. Das Bedürfnis der Großstadt[5]), zu normalen

1) D. 22, 1, 13 pr.: Qui semisses usuras promisit, per multos annos minores praestitit: heres creditoris semisses petit . . . Quaero an exceptio doli vel pacti obstet. Respondi . . . posse secundum ea quae proponerentur, obstare exceptionem. Es liegt kein bona Fides-Verhältnis vor, die Consuetudo unter den Parteien hat trotzdem die Kraft einer exceptio doli oder pacti zu erzeugen. Cf. auch D. 30, 50, 3; 32, 75; 17, 1, 10, 3.

2) Cf. D. 26, 7, 7, 10, dazu noch 30, 39, 1: 50, 17, 34.

3) Cf. D. 21, 2, 37 pr. (Ulpian): Emptori duplam promitti a venditore oportet, nisi aliud convenit etc. Cf. 56 pr.: 60 pr. D. eod. Zu D. eod. 60 pr. Krüger-Rabel. Daß in D. 21, 2, 6 nur der Inhalt der Stipulation, nicht die Pflicht, sie abzuschließen, wie Girard-v. Mayr, Gesch. u. Syst. 607, Anm. 3, annimmt, nach Gaius durch die Consuetudo regionis bestimmt wird, dafür spricht, daß Gaius caveri oportet sagt, sonst würde solet oder Ähnliches dastehen müssen.

4) Statt des maxime (C. 4, 65, 19) findet sich diesmal praesertim als Einführung des si-Satzes.

5) Cf. Justinian C. 1, 17, 1. 10, wo er die Vorschrift gibt, daß die Compilatoren das Recht der Stadt Konstantinopel bei der Compilation berücksichtigen sollen.

Preisen und Maßen wichtige Genußmittel zur Verfügung zu haben, veranlaßt die Erwähnung der Consuetudo regionis als normalem Maßstab des Kaufes von Wein.[1]) Der juristische Gedanke der Entscheidung, daß der Kauf ein der Parteiwillkür überlassener Konsensualkontrakt ist, ist freilich durch die Interpolation verloren gegangen.

Wir kehren zu der Pacht zurück und betrachten die beiden anderen Stellen, die neben l. 19 C. 4, 65 von der Consuetudo als Maßstab des Erlasses der Pacht bei Mißwachs der Früchte reden. Es sind dies Lex 15, 2, D. 19, 2 und C. 4, 65, 8. In D. 19, 2, 15, 2 heißt es: Si vis tempestatis calamitosae contigerit, an locator conductori aliquid praestare debeat, videamus. Servius omnem vim, cui resisti non potest, dominum colono praestare debere ait, ut puta fluminum graculorum sturnorum et si quid simile acciderit, aut si incursus hostium fiat: si qua tamen vitia ex ipsa re oriantur, haec damno coloni esse, veluti si vinum coacuerit, si raucis aut herbis segetes corruptae sint. Sed et si labes facta sit omnemque fructum tulerit, damnum coloni non esse, ne supra damnum seminis amissi mercedes agri praestare cogatur. Sed et si uredo fructum oleae corruperit aut solis fervore non adsueto id acciderit, damnum domini futurum: [si vero nihil extra consuetudinem acciderit damnum coloni esse]. Idemque dicendum, si exercitus praeteriens per lasciviam aliquid abstulit. Sed et si ager terrae motu ita corruerit, ut nusquam sit, damno domini esse: oportere enim agrum praestari conductori, ut frui possit.

In D. 19, 2, 15, 2 — § 6 wird als klassische Lehre überliefert, daß durch unwiderstehliche äußere Gewalt eingetretene Schäden an der Frucht von Rechts wegen einen Nachlaß der Pacht herbeiführen.[2]) In die Beispiele von der uredo bei der Olive, der Dürre (solis fervore non adsueto) und von der Schädigung durch ein Heer schiebt sich unter Anlehnung an das Wort non adsuetus bei der Dürre der allgemeine, von einzelnen Beispielen losgelöste Gedanke, der Schade müsse außergewöhnlich sein: [Si vero nihil extra consuetudinem acciderit, damnum coloni esse.] Diese Worte sind ein Scholion, das sich, wie gesagt, an non adsuetus anschloß und in den Text hineingestellt wurde.[3]) Das

1) Der Tipucitus lehnt den marktpolizeilichen Zweck des Satzes [praesertim si nihil contra consuetudinem regionis fiat] ab: (Heimb. Bas. II 267, Bas. 19, 1, 69): καὶ ὅτι οἱ οἰνέμποροι οὐ δύνανται αἰτιᾶσθαι τοὺς πεπρακότας αὐτοῖς τὸν οἶνον ἐπὶ τιμήματι τυχὸν μεγαλῳ ἢ μεκροῖς μέτροις.

2) Dazu statt aller Rabel, Holtzendorff-Kohlers Enzykl. I, 484. In D. 19, 2, 25, 6 und in C. 4, 65, 1 stellen Caius und Caracalla den Pachterlaß auf eine Schädigung durch höhere Gewalt ab.

3) Das Scholion ist wahrscheinlich vor Tribonian in den Ulpiantext hineininterpoliert worden, da Thaleläus, Schol. τουτέστι Bas. (Heimb.) II 373 diese Consuetudo als Lehre der παλαιοὶ νομεκοί erklärt.

Scholion löst den Gedanken, den Servius von der Vis cui resisti non potest formuliert, auf und gibt dafür die objektiv leichter zu erfassende Formel von der Außergewöhnlichkeit des Schadens.

Die andere Stelle c. 8. C. 4, 65 ist eine Constitution von Severus Alexander: Licet certis annuis quantitatibus fundum conduxeris, si tamen expressum non est in locatione [aut mos regionis postulat] ut, si qua labe tempestatis vel alio caeli vitio damna accidissent, ad onus tuum pertinerent, et quae evenerunt sterilitates ubertate aliorum annorum repensatae non probabuntur. rationem tui iuxta bonam fidem haberi recte postulabis, eamque formam qui ex appellatione cognoscet sequetur.

Auch hier ist der mos regionis interpoliert. Der Fall liegt so: ein Pachtkontrakt enthielt nicht die Klausel, daß die Gefahr des Mißwachses den Pächter treffen sollte. Der Pächter hat wegen Mißwachses die Pacht nicht bezahlt; der Verpächter verlangt nach einigen günstigeren Jahren im Prozeß Nachzahlung der früher nicht gezahlten Pacht. Er stützt seine Klage auf den Satz des römischen Rechtes, der uns von Papinian überliefert ist[1], daß ein Pächter bei besonders günstigen Erträgen späterer Jahre die früher wegen Mißwachs ausgefallene Pacht nachleisten müsse. Der Kaiser verlangt aber einen besonderen Nachweis für die Günstigkeit der Jahre von seiten des Verpächters und sagt, der Pächter berufe sich mit Recht auf die freie Beweiswürdigung und die freie arbiträre Stellung des Richters, die aus dem Charakter der Actio conducti als eines bonae Fidei Iudicium entspringt.

Man sieht, daß auch an dieser Stelle der die Entscheidung verallgemeinernde Hinweis auf die Consuetudo regionis: aut mos regionis postulat in den Fall nicht hineinpaßt. Der byzantinische Interpolator, der in Lex 8 aut mos regionis postulat einfügte, wollte auch hier wie in Lex 19 C. ht. den Maßstab der mos regionis als die Parteien bindend angesehen wissen.

Die Lehre von der Consuetudo regionis beim Pachterlaß wegen Mißwachs (C. 4, 65, 8; 19) ist byzantinisch.[2])

Ebenso wie in D. 18, 1, 71 sind es soziale Gründe, die die Byzantiner zur Interpolation veranlassen. Man schränkt die Vertragsfreiheit

---

1) D. 19, 2, 15, 4 sagt Ulpian: Papinianus libro quarto responsorum ait, si uno anno remissionem quis colono dederit obsterilitatem, deinde sequentibus annis contigit uberitas, ni obesse domino remissionem, sed integram pensionem etiam eius anni quo remisit exigendam etc.

2) Das Scholion [si vero nihil extra consuetudinem accident] in D. 19, 2, 15, 2 hat mehr die faktische Außergewöhnlichkeit des Ausmaßes des Grundes des Mißwachses im Auge als die Consuetudo regionis, anders Thaleläus Bas. II 373 (Heimb.) Schol. τουτέστι.

ein, um den normal wirtschaftlich schwächeren Pächter gegen die dem Verpächter günstige Klausel der unbedingten, auch durch Mißwachs nicht aufgehobenen Leistungspflicht des Pachtzinses zu schützen.

Generell aber greifen die Byzantiner in D. 21, 1, 31, 20 den Gedanken von der Consuetudo oder der Mos von neuem auf und weisen den Richter in Erweiterung des Gedankens, den Papinian D. 22, 1, 1 pr. bei den Zinsen und den Gaius D. 21, 2, 6 vom Inhalt der Eviktionsstipulation äußern, ganz allgemein auf die Consuetudo und Mos bei den bonae fidei Iudicia hin: Quia adsidua est duplae stipulatio, idcirco placuit etiam ex empto agi posse, si duplam venditor mancipii non caveat: [ea enim, quae sunt moris et consuetudinis, in bonae fidei iudiciis debent venire].[1])

Der Richter soll bei den den bonae fidei Iudicia überhaupt auf die Consuetudo und den Mos Rücksicht nehmen. Damit ist die Systematik der subjektiven wie der objektiven Usance vollendet und abgeschlossen. Dieser generelle Gedanke ist ganz modernen Geistes, nur dadurch hängt er mit dem römischen Recht zusammen, daß in ihm seine Wurzeln (in dem Officium iudicis bei der Kondemnation) lagen und daß der Byzantiner noch die Scheidung von Actiones stricti iuris und bonae fidei iudicia macht.

Nach diesem kurzem Überblick über die objektive, partielle Usance, die Consuetudo regionis, fasse ich als Ergebnis zusammen, daß die Römer die Consuetudo regionis vor allem beim Zinsfuß berücksichtigten (D. 22, 1, 1 pr.; 26, 7, 7, 10; 30, 39, 1); sodann regelt die Consuetudo den Inhalt der Stipulatio duplae D. 21, 2, 6; nicht aber die

1) Der zweite Satz ist interpoliert, der generelle Gedanke paßt gar nicht an diese Stelle hinein. Sprachlich ist der Gedanke, daß für die Stipulatio duplae die Actio ex empto eintreten kann, bereits im ersten Satz voll ausgedrückt und ist auch der Grund dafür angegeben: quia adsidua est duplae stipulatio. Der zweite Satz ist so formuliert, als ob der Praetor, hier die Aedilen (es handelt sich um Sklaven, cf. D. 21, 2, 37, 2, Satz 2; Haymann, Haftung des Verkäufers 25), nicht existierten. Dem Judex wird die Pflicht zugeschrieben, die Klage wegen der Consuetudo überhaupt zuzulassen (debent venire). Die Erwähnung des Mos und der Consuetudo ist zwar echt, aber trotzdem ist der Gedanke, wie er dasteht, byzantinisch überarbeitet. Auch Ulpian sprach von der objektiven Usance der Consuetudo, aber nicht, um die Zulassung der Klage damit zu begründen, das steht in dem Quia-Satz, sondern er wies den Judex, den klassischen Judex, an, daß er nach der Usance zu kondemnieren habe (cf. D. 22, 1, 1 pr. usurarum modus; D. 21, 2, 6, Inhalt der Stipulatio duplae; Paul. II 17, 2; Paulus D. 21, 2, 2, Inhalt der Kondemnation). Der Grund, daß die Byzantiner bei Ulpian die Consuetudo als Maß der Kondemnation entfernten, und den Mos und die Consuetudo als Grundlage der actio ex empto als Ersatz der Stipulationsklage einsetzten, liegt darin, daß die Stipulation überhaupt nicht mehr oder nur noch selten abgeschlossen wurde.

Verpflichtung (cf. oportet in D. 21, 2, 6; eod. 37 pr.) zum Abschluß. Die Kondemnation der Actio ex empto bei nicht abgeschlossener Eviktionsstipulation ist die gleiche, als wenn diese abgeschlossen wäre (Paulus D. 21, 2, 2; Sent. II 17, 2), da der Inhalt der Stipulation (D. 21, 2, 6) sich nach der Consuetudo regionis richtet, so hat der Iudex, wie Ulpian in dem echten Text von D. 21, 2, 31, 20 sagte, bei der Kondemnation die Consuetudo regionis zu berücksichtigen. (D. 21, 2, 37 bleibt hier außer Betracht, das ist rein stadtrömisches Recht, zu S. 1, Rabel, Haftung des Verkäufers 145.)

Im übrigen ist D. 18, 1, 71 interpoliert, bei der Pacht ist aber D. 19, 2, 15, 2 interpoliert. Die zwingende Natur der Consuetudo regionis ist in C. 4, 65, 8; C. 19 ebenfalls unecht.

Die Interpolation der Consuetudo regionis in C. 4, 65, 19 und c. 8 eod. ist aber nicht nur an sich von Bedeutung, auch die Geschichte ihrer Interpretation nach Justinian verdient Beachtung. Allerdings beschränke ich mich hier auf die Auslegung der Lex durch die orientalische Wissenschaft, während ich die bis auf Cujaz harmonistisch arbeitende Auslegung der Lex 19 C. 4, 65 durch die westliche Wissenschaft hier beiseite lasse, sie ist nach anderer Richtung hin bedeutungsvoll.

Thaleläus hat den wichtigsten Kommentar zum Codex geschrieben; er hieß deshalb in späterer Zeit ὁ κωδικευτής (Heimbach Bas. VI 73 Note 22) der „Verfasser" des Codex, obwohl er nur der Kommentator war.[1] Aber bei der Lex 19, C. 4, 65 ergibt sich tatsächlich, daß seine Lehre von der Consuetudo regionis, die er auf Grund einer älteren Lehre von der Consuetudo in D. 19, 2, 15, 2 ausbaute, bei der Interpolation von C. 4, 65, 19 eine Rolle spielte.

Der interpolierte Inhalt der Lex 19, C. 4, 65, durch den die Consuetudo regionis zwingende, durch Vertrag nicht abänderbare Kraft erhielt, fand bei den Byzantinern Widerspruch; man erkannte den Widerspruch dieser Norm mit der allgemeinen, dispositiven Natur der Schuldverhältnisse.

Dieser Widerspruch gegen den Inhalt von C. 4, 65, 19 ist uns in einem Scholion des Theodorus, des Schülers des Stephanus, erhalten. Die Summa des Theodorus κατὰ τὸ ἔθος von C. 4, 65, 19 (Bas. II 373 (Heimb.) zu Bas. XX 1, 81) bestreitet gerade die zwingende Kraft der Consuetudo regionis, der Wille der Parteien könne τὸ ἔθος τῆς χώρας ändern. Nur wirkt diese Vereinbarung nicht auf die Rechtsverhältnisse dritter ein: κατὰ τὸ ἔθος τῆς χώρας γίνεται ἡ μίσθωσις, εἰ μὴ ἄρα ἐναν-

1) Sein Name fehlt in der Const. Cordi; er gehört nur zu den Adressaten der Const. Omnem.

τίον τι δόξει. Δύναται γὰς ἕκαστος συμφωνεῖν καὶ ὑπεναντίον τοῦ ἔθους τοῦ κλίματος, ἀλλ' αὐτὸν μόνον καὶ οὐκ ἄλλον προκριματίζει.

An dieses Scholion schließt sich bei Heimbach unmittelbar das alte anonyme Scholion καὶ σημείωσαι an (Heimb. Bas. VI 372), in dem im Sinn des Theodor einige Stellen des Corpus iuris, wo die Consuetudo vorkommt, aufgezählt werden. Theodor legt denn auch C. 4, 65, 8 so aus, als ob hier der Zusatz aut mos regionis postulat in dem Sinn gemacht sei, als ob der Landessitte gemäß in diesem Fall die Pacht nicht erlassen worden wäre (Schol. ἐὰν zu Bas. XX 1, 70 Heimb. Bas. II 370): ἐὰν ἀερικὴ ἀφορία γένηται, οὐχ' ὁρᾷ τὸν γεωργὸν ἡ ζημία, εἰ μὴ τοῦτο ἔδοξεν, ἢ ἔθος ἐστὶ τοῦ κλίματος αὐτοῦ κ. τ. ἑ.

Die Consuetudo regionis hat also hier nicht die Bedeutung eines absoluten sozialen Schutzes des Pächters. Der Tatbestand von C. 4, 65, 8 lag aber doch so, daß der Vertrag keine Klausel über die Pachtzahlung trotz etwaigen Mißwachses enthielt, so daß gerade der Schaden des Mißwachses, soweit er die Pacht anging, den Verpächter treffen sollte und — traf, soweit nicht eine hier irrelevante Nachzahlungspflicht eintreten sollte. Dieser Gedanke des Pachterlasses wird noch durch den Zusatz [aut mos regionis postulat] verstärkt. Theodor dreht den Tatbestand um, Vertrag wie Landessitte sollen in dem Fall für Zahlung der Pacht gewesen sein, trotzdem Mißwachs vorlag.

Gegen diese Lehre, die uns nur noch unter dem Namen des Theodorus erhalten aber offenbar älter ist, und die sich besonders gegen C. 4, 65, 19 richtet, wendet sich bereits Thaleläus in dem Schol. ἡ διάταξις zu C. 4, 65, 19 (Bas. XX 1, 81):

> ἡ διάταξις δείκνυσιν ἡμῖν, ὅπες καὶ π ρ ὸ α ὐ τ ῆ ς π ο λ λ ά κ ι ς εἶπον, ὅτι δεῖ προσέχειν ἐπὶ τῶν μισθώσεων τῇ συνηθείᾳ τῶν τόπων, ἀλλ' αὐτὴ τελειότερον ἐκτίθεται τὸ νόμιμον.

„Die Constitution zeigt uns, was ich auch vor ihr oft sagte, daß man sich bei der Pacht nach der Consuetudo regionis richten müsse" usw.

Thaleläus sagt, bei Pachtverträgen gilt die Consuetudo regionis ὅπες καὶ προ αὐτῆς (scil. C. 4, 65, 19) πολλάκις εἶπον. Daß προ αὐτῆς nicht nur heißt, ich habe den Gedanken schon oft in meinem Kommentar zum Codex geäußert, sondern auch bedeutet, ich habe auch vor der Constitution (zeitlich, bevor sie so interpoliert war) schon oft geäußert, bei Pachtverträgen gilt die Consuetudo regionis, geht aus dem Scholion des Thaleläus τουτέστι zu C. 4, 65, 18 = Bas. XX 1, 80 hervor. Das Scholion lautet nämlich:

> τουτέστι κατὰ τὴν ἐν τῷ προελθόντι χρόνῳ συνήθειαν ὑμῶν. μᾶλλον δὲ βέλτιόν ἐστιν εἰπεῖν ὅτι τὸ κατὰ τὴν παρελθοῦσαν

συνήθειαν οὐ περὶ τῶν αὐτῶν τῶν συναλλαξάντων εἴρηται, ἀλλὰ περὶ τῆς ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις κρατησάσης ἄνωθεν συνηθείας, ἵνα μὴ ᾖ ἐναντιουμένη ἡ διάταξις τοῖς παλαιοῖς νομικοῖς τοῖς λέγουσιν, ὁσάκις συμβῇ τι τῶν συνεχῶς γινομένων, τοῦτο τῷ κολωνῷ κινδυνεύεσθαι, ὡς κεῖται βιβ. κ'. τῶν διγέστ. τίτλῳ δευτέρῳ διγ. ιε'. (D. 19, 2, 15, 2 s. ob. p. 7). [τῶν δὲ συνεχῶς γινομένων ἐστὶν ὁ ὄλεθρος τῶν ἀκρίδων].

Thaleläus sagt hier, daß wegen der Worte [si vero nihil extra consuetudinem acciderit, damnum coloni esse] in D. 19, 2, 15, 2 auch in Lex 18, C. 4, 65 nicht eine subjektive Usance, sondern die objektive Consuetudo regionis anzunehmen sei. Aber das Eigentümliche dieser Anführung von D. 19, 2, 15, 2 besteht ja darin, daß expresse in D. 19, 2, 15, 2 nicht von der Consuetudo regionis gesprochen wird. Die beiden Stellen, die bei der Pacht deutlich der Consuetudo regionis Einfluß einräumen, stehen im Codex, es sind L. 19 und L. 8, C. 4, 65. Wenn Thaleläus sie im Schol. τουτέστι zu C. 4, 65, 18 nicht nennt, so kann das nur daran liegen, daß sie eben, als er das Scholion τουτέστι schrieb, noch nicht von der Consuetudo regionis sprachen, weil sie noch nicht interpoliert waren. Und sie sind interpoliert worden, weil die Kompilatoren unter dem Einfluß der Lehre des Thaleläus standen, die dieser aus dem nachklassischen Zusatz zu D. 19, 2, 15, 2 entwickelte. Thaleläus kann vom interpolierten Inhalt der Lex 19, C. 4, 65 mit Recht sagen: Ich habe ihn schon früher gelehrt. Er ist der geistige Urheber des Inhalts der L. 19 C. 4, 65, der der Consuetudo regionis zwingende Kraft bei der Pacht zuschrieb.

Der Kommentar des Thaleläus ist wahrscheinlich als postumes Werk, eine Niederschrift seiner Hörer, erschienen[1]) und bei dieser Herausgabe ist das Scholion τουτέστι, das in der Zeit zwischen der Publikation der Digesten und der Publikation des Codex Justinianus repetitae praelectionis geschrieben wurde, in seiner den älteren Rechtszustand gebenden Gestalt stehen geblieben.

Die Zurückführung der Interpolation in C. 4, 65, 19 und in Lex 8 eod. auf Thaleläus, als ihren geistigen Urheber, ist ein Versuch, eine bestimmte Interpolationengruppe auf eine bestimmte Persönlichkeit zurückzuführen. Ich glaube, daß es auch an anderen Stellen glücken wird, Interpolationen in den römischen Quellen auf bestimmte Persönlichkeiten festzulegen, vor allem, wenn diese Interpolationen einen einheitlichen Gedankentyp bei einheitlicher Sprachform zeigen.

Göttingen. **Hans Niedermeyer.**

---

1) Heimbach, Bas. VI, 74.

Eine gefälschte Urkunde aus dem Rechtsstreit zwischen Aquileia und Grado.

E. Besta hat in den Studi giuridici in onore di Carlo Fadda IV (1906) 287—310, also an einem für viele Historiker schwer zugänglichen Orte, aus den auf der Bibliothek von S. Marco befindlichen Papieren des Tomaso Diplovataccio[1]) eine Urkunde publiziert, die sich als ein von den Kaisern Leo dem Isaurier und Konstantin V. im Oktober der 11. Indiktion für die Kirche von Grado gegebener Erlaß darstellt. Seither hat nur W. Lenel zu dieser Publikation Stellung genommen und die Urkunde in der Hist. Zeitschr. CIV (1910) 241, Anm. 1 als unzweifelhaft echt bezeichnet. Die folgenden Ausführungen dürften zeigen, daß er unrecht hat.

Der Erlaß ist nicht im angeblichen griechischen Original, sondern in einer lateinischen Fassung auf uns gekommen, deren Sprache stellenweise bis zur Unverständlichkeit barbarisch ist. Der Herausgeber hat richtig erkannt, daß sich die Urkunde gegen simonistische Mißbräuche bei der Besetzung des Stuhles von Grado wendet und dem praesul samt den übrigen mundana officia der Venetiarum provintia verbietet, in consecratione episcoporum se ipsos immittere; der Wortlaut des Schriftstückes läßt vermuten, daß durch die letztere Bestimmung die Erhebung von Laien auf den erzbischöflichen Stuhl verboten wird. Besta schließt mit vollem Rechte die Möglichkeit aus, daß es sich um eine Fälschung des zuverlässigen Diplovataccio handeln könne. Als positive Argumente für die Echtheit des Dokumentes überhaupt führt er an: 1) daß es keinem — dem Tenor der Urkunde gemäß ein klerikales Interesse verfechtenden — Fälscher hätte einfallen können, die Urkunde auf die Namen der mit dem Fluche der Kirche beladenen bilderstürmenden Kaiser zu fälschen, und 2) daß der In-

1) Über diesen juristischen Humanisten (1468—1541) s. Kantorowicz in den Romanist. Beitr. z. Rechtsgesch. III (1919) 1 ff. Trotz der von Kantorowicz S. 100—104 an Bestas Diplovataccio-Studien geübten vernichtenden Kritik darf man wohl annehmen, daß Besta unseren Text richtig wiedergibt; seine Abschrift ist von Segarizzi vor dem Druck mit der Hs. der Marciana kollationiert worden (Besta a. a. O. 289, Anm. 2).

haber des Stuhles von Grado als archiepiscopus bezeichnet wird, was für das 8. Jh. vollkommen stimmt, während schon um 800, wie Besta a. a. O. 296 f. und seither gründlicher Lenel, Venezianisch-Istrische Studien (1911) 100 ff. dargetan hat, der Titel patriarcha so gut wie ausschließlich in Geltung war.

Beide Argumente sind in gewissem Sinne vollkommen zutreffend; aber rein sachlich enthält die Urkunde zwei unüberwindliche Schwierigkeiten. Die Tragweite der einen ist Besta entgangen, sein Versuch, die andere zu beseitigen, ist mißglückt.

Die Urkunde spricht zweimal von der Venetiarum provintia, ohne Istriens Erwähnung zu tun. Diesen Umstand glaubt Besta p. 297 f. mit dem Hinweis darauf als unverdächtig kurz abtun zu können, daß in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. Venetien und Istrien zwei verschiedene Provinzen sind. Das ist nicht nur richtig, sondern es gilt dies nachweisbar auch schon für die Zeit Leos des Isauriers: gerade darin aber liegt die Schwierigkeit. Daß die Teilung der alten Provinz Venetia et Histria nach 680 erfolgt ist, hat Hartmann, Gesch. It. II 1, 278, Anm. 18. II 2, 120, Anm. 29 aus den Akten des VI. ökumenischen Konzils bewiesen: daß sie schon zur Zeit des Langobardenkönigs Liutprand (712—744) bestand, geht aus dem Grenzvertrage hervor, den damals der Doge von Venedig, Paulutius, mit dem magister militum von Istrien, Marcellus, abschloß, und von dem das Paktum einiger dem Karolinger Lothar I. untertäniger italienischer Städte mit den Venezianern vom J. 840 (M. G., Capitul. reg. Franc. II, p. 135, § 26) Nachricht gibt; denn daß es sich um einen Vertrag zwischen den obersten Funktionären Venetiens einerseits und Istriens andererseits, wie auch Hartmann, Gesch. It. II 2, 109. 120 f., Anm. 33 annimmt, und nicht um einen Vertrag zwischen dem König Liutprand und zwei venezianischen Funktionären handelt, sagt nicht nur auf ganz eindeutige Weise das Paktum von 840, sondern es geht auch für jeden, der mit dem byzantinischen Staatsrecht der Zeit (einschließlich des venezianischen) vertraut ist, aus den dem Paulutius und dem Marcellus beigelegten Titeln so deutlich hervor, daß es wirklich nicht dafür steht, länger dabei zu verweilen.[1]) Dieser Vertrag be-

1) Schon deshalb wäre der Vorschlag von Besta a. a. O. 306, Anm., in den Worten des Paktums von 840 *inter Paulutionem ducem et Marcellum magistrum militum* „inter“ in der Bedeutung „unter“ zu verstehen, gänzlich abzuweisen, ganz abgesehen davon, daß *inter* eben „zwischen“ und nicht „unter“ heißt. Ich halte es für durchaus möglich, daß der „Grenzvertrag“ in Wirklichkeit nichts anderes bedeutet als die Durchführung der vom Kaiser befohlenen Zerschlagung der alten Provinz durch die Statthalter der beiden neugebildeten Provinzen.

stimmte nun, daß das Gebiet östlich des venezianischen Città Nuova, also auch Grado, der Sitz des Metropoliten, zur Provinz Istrien gehören solle. Daß aber, wie unsere Urkunde vorschreibt, der Klerus derjenigen Provinz, in der sich der Sitz des Metropoliten selbst befindet, von der aktiven oder passiven Teilnahme am Wahlakt stillschweigend ausgeschlossen sein und für sie nur der Klerus der Nachbarprovinz Venetien in Betracht kommen sollte, ist barer Unsinn, und ein Dokument, das ihn enthält, kann nicht echt sein.[1])

Die zweite, nicht geringere Unmöglichkeit ist das angebliche Datum der Urkunde. Sie will im Oktober der 11. Indiktion erlassen sein. Nach der herkömmlichen Chronologie wäre das der Oktober 727, nach den sehr bemerkenswerten Ausführungen von Hubert, Byz. Zeitschr. VI (1897) 491 ff. dagegen der Oktober 726. Gegen Hubert ist die allgemein gebräuchliche Chronologie von Brooks, Byz. Zeitschr. VIII (1899) 82 ff. verteidigt worden. Nach wiederholter reiflicher Prüfung der von beiden vorgebrachten Argumente gestehe ich, mich nicht entscheiden zu können, da keiner von beiden die Beweisführung des anderen zu entkräften vermag.[2]) Glücklicherweise ist für unseren Zweck diese dornige Frage irrelevant; zur größeren Bequemlichkeit schließe ich mich im folgenden dem von Brooks verfochtenen als dem in der Literatur herrschenden System an. Den Gang der italienischen Revolution gegen Leo den Isaurier hat Hartmann, Unters. 21 ff. 124 ff. mit unumstößlicher Richtigkeit festgestellt. Danach bestand infolge der finanzpolitischen Maßnahmen des Kaisers schon vor dem Beginn des Bilderstreites eine Spannung zwischen dem Papste und der Regierung, und die angeblichen Mordanschläge des Dux Basilius, des Chartulars Jordannes, des Subdiakons Johannes Lurion und des

---

1) Während des ganzen 8. Jhs. bilden beide byzantinische Provinzen, sowohl Venetien als auch Istrien, den Metropolitansprengel von Grado (s. Lenel, Venez.-Istr. Studien 10 f.); daß Istrien in Venetien mitinbegriffen sei, ist seit der Teilung der alten Provinz unmöglich. Auch lautet die vor der Teilung gelegentlich vorkommende Abkürzung des Namens der alten Provinz „Istria“, nicht „Venetia(e)“, s. Hartmann, Gesch. It. II 1, 278, Anm. 18.

2) Auch die Ausführungen von Tangl, N. Arch. d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. XL (1915) 776 ff. über zwei nach dem Gegenkaiser Artavasdus datierte Briefe des Papstes Zacharias bringen die Frage ihrer Lösung nicht näher, zumal es sowohl möglich ist, daß Artavasdus erst ein Jahr nach dem Tode Leos des Isauriers sich erhob — das ist sogar die herrschende Ansicht, wiewohl Tangl auf sie keinerlei Bezug nimmt —, als auch, daß Artavasdus sich ein Jahr länger gehalten hat, als gemeinhin angenommen wird (s. Brooks a. a. O. 85). Leider scheint sowohl Werminghoff, M. G., Concilia II, p. 8 als auch Tangl die erwähnten Arbeiten von Hubert und Brooks nicht zu kennen.

Spathars Marinus gehören in diese Zeit, ebenso der erfolglose Versuch des Exarchen Paulus, die vom Kaiser befohlene Absetzung des Papstes durchzuführen. Als dann das (erste) Bilderedikt in Italien bekannt wurde, kam es zum bewaffneten Aufstand, insbesondere auch in der Pentapolis und in Venetien, wo die kaiserlichen Duces vertrieben und durch von den Milizen selbst gewählte ersetzt wurden; damals wurde auch der Exarch Paulus in Ravenna „im J. 726 oder 727“ (Hartmann) umgebracht. Die offene Rebellion im byzantinischen Oberitalien dauerte längere Zeit, da der vom Kaiser geschickte neue Exarch Eutychius, der nach Lib. pont., v. Greg. II., c. 19 erst post aliquod vero temporis in Italien erschien, nicht in Ravenna, sondern in dem offenbar treu gebliebenen Neapel ans Land ging. Die Anstrengungen des Eutychius, die Revolution niederzuwerfen, blieben dann ebenfalls längere Zeit vergeblich, bis es ihm im J. 729 (vgl. Hartmann, Unters. 127 unten) gelang, den König Liutprand für ein gemeinsames Vorgehen gegen den Papst zu gewinnen, wodurch ein völliger Umschwung herbeigeführt wurde. Dieser hatte zur Folge, daß der Papst sich unterwarf, der Exarch in Rom einziehen und mit Unterstützung des in die Stellung eines reichstreuen Untertanen zurückgekehrten Papstes die verspätete Erhebung des Gegenkaisers Tiberius Petasius niederschlagen konnte. Dies alles geschieht nach dem Zeugnis des Buches der Päpste noch zu Lebzeiten Gregors II., der Anfang Februar 731 gestorben ist. Wie die Romagna und Venetien unterworfen wurden, wird nicht überliefert, „allein das Entscheidende muß auch hier der Frontwechsel Liutprands gewesen sein, der nach dem Falle Roms und der Unterdrückung des Gegenkaisers die Revolution in Norditalien isolierte“ (Hartmann, Gesch. It. II 2, 133). Das Bilderedikt ist, wenn nicht 725, so doch keinesfalls später als 726 erlassen, da es die Veranlassung zur Empörung der Helladiken und zur Aufstellung des Gegenkaisers Cosmas war: dieser Aufstand wurde jedoch schon in der Seeschlacht vom 18. April 727 niedergeschlagen (Theophan. p. 405 de Boor). Wenn auch das Bilderedikt in Italien später als in Hellas eingetroffen ist, so kann doch kein Zweifel daran sein, daß der Aufstand der Pentapolis und Venetiens, der dieselbe Ursache hatte wie der griechische, spätestens zu dem Zeitpunkt angefangen hat, als dieser aufhörte. Wenn aber Venetien im Oktober 727 seit mindestens einem halben Jahre im Aufruhr sich befand, welchen Zweck hätte es damals gehabt, unsere Urkunde zu erlassen, wie hätte sie, da der Aufstand einige Jahre währte, in Venetien publiziert und insinuiert werden sollen?

Besta hat diese Schwierigkeit wohl erkannt, und er sucht ihr p. 298

dadurch beizukommen, daß er die Chronologie des Liber pontificalis zugunsten der des Theophanes verwirft und nicht nur den in Wirklichkeit dem Bilderstreite vorausgehenden Konflikt zwischen der Regierung und dem Papste gemäß der Darstellung des Theophanes als Folge des Bilderstreites, sondern sogar den bewaffneten Aufstand mit der Ermordung des Exarchen Paulus als Folge erst des zweiten, nach dem 17. Januar 730 erlassenen Bilderedikts ansieht.[1]) Angesichts der Binsenwahrheit, daß einerseits die Papstbiographien der ausgehenden byzantinischen Herrschaft eine fast gleichzeitige, aus der nächsten Umgebung der Päpste stammende Quelle vom höchsten Werte sind, andererseits der für die Chronologie der von ihm nicht selbst erlebten Ereignisse notorisch unzuverlässige und fast drei Menschenalter nach den Vorkommnissen, welche uns hier beschäftigen, schreibende Theophanes nachweisbar in bezug auf die Geschichte des Westens ganz unwissend ist, muß das Verfahren Bestas grundsätzlich abgelehnt werden. Auch wenn man die p. 298 aufgestellte Behauptung akzeptiert, daß die Vita Gregors II. gelegentlich (Bestas „spesso" ist übertrieben) die zeitliche Aufeinanderfolge der unter diesem Papste stattgefundenen Ereignisse nicht genau einhält, so ist es doch ganz undenkbar, daß völlig grundlos Ereignisse aus der Zeit des dritten Gregor vom Papstbuche in die des zweiten verlegt worden sein sollten; daß aber die vorhin kurz zusammengestellten und auf die Jahre 727—731 verteilten Tatsachen nicht in die wenigen Monate vom Frühjahr 730 bis zum Januar 731 zusammengepfercht werden können, sieht auch Besta ein, der sie deshalb bis in die Zeit Gregors III. sich erstrecken lassen muß. Übrigens interpretiert er auch die Stelle im Liber pontificalis, die er zur Unterstützung seiner Lehre heranzieht, sicher falsch, da „opes" auch im 8. Jh. von jedermann im Sinne von Machtmittel oder Reichtümer verstanden worden sein muß — daß dem anders wäre, müßte erst bewiesen werden —, daher in v. Greg. II., c. 16 die Worte „suis opibus denudare" nur mit Hartmann, Unters. 125 auf die Finanzpolitik der Regierung und nicht mit Besta auf deren Maßnahmen betreffend die Kirchenbilder bezogen werden können. Daß

1) Die p. 302 f. vorgeschlagene Einreihung von Agn. c. 153 in den Rahmen der gesamten Ueberlieferung, so zwar, daß der Exarch in der Schlacht auf dem Campus Coriandri am 26. (nicht am 29.) Juni 730 aus Ravenna vertrieben wird und im Anschluß daran seinen Tod findet, ist ganz unmöglich; denn der Vorschlag, bei Agnellus statt des sicherlich μονοστράτηγος bedeutenden *monstratico* vielmehr „Paulum stratico" zu lesen, ist indiskutabel. Man wird am ehesten mit Hartmann, Unters. 129 zu S. 23—24 an die Expedition des Manes zu denken haben; vgl. auch Hartmann, Gesch. It. II 2, 119, Anm. 25. Jedenfalls ist der μονοστράτηγος vom Exarchen verschieden.

aber das Bilderedikt, das, wie v. Greg. II., c. 17 ausdrücklich sagt, nach den in c. 16 geschilderten Ereignissen erfloß, das erste der Bilderedikte ist, geht am deutlichsten daraus hervor, daß das von ihm verschiedene, von welchem c. 23 spricht, notwendig das zweite sein muß. — Wir sehen also, daß ein kaiserlicher Erlaß für Grado vom Oktober 727 historisch unmöglich ist. Die Beweiskraft der beiden von uns erörterten Momente ist m. E. so groß, daß es zu ihrer Unterstützung wohl nicht mehr des Hinweises darauf bedarf, daß die klerikale Tendenz der angeblichen Urkunde der wirklichen Kirchenpolitik der ikonoklastischen Kaiser geradezu ins Gesicht schlägt; es braucht nur an die Haltung Leos des Isauriers Gregor II. gegenüber, an die Absetzung des Hofpatriarchen Germanus und an den Rechtsstandpunkt Kaiser Leos überhaupt erinnert zu werden, den er in einem Briefe an den Papst „nicht aus despotischem Übermut, sondern in dem ruhigen Selbstbewußtsein seiner heiligen Majestät" (Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom II[4] 229) in die Worte βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι gekleidet haben soll (Mansi XII 975). Auch den Hinweis darauf können wir verschmähen, daß nicht nur der Erzbischof von Grado auch noch nach der Niederwerfung der italienischen Revolution an dem römischen Konzil Gregors III. teilnimmt, das alle Bilderstürmer exkommuniziert (Lib. pont., v. Greg. III., c. 3; danach Hartmann, Gesch. It. II 2, 111), sondern auch im späteren 8. Jh. die weltlichen Machthaber in Venetien reichstreu zu sein scheinen, während gerade der Patriarch fränkische Politik treibt (vgl. Hartmann, Gesch. It. III 1, 58).

Die Kriterien, nach denen wir bisher die Frage der Echtheit unserer Urkunde beurteilt haben, sind historischer Art; die byzantinische Diplomatik, so sehr sie auch noch in den Kinderschuhen steckt, liefert uns ein weiteres. Denn Bestas Ansicht, daß nach dieser Richtung hin sich aus dem von uns untersuchten Dokument nichts entnehmen lasse (p. 292), trifft auch nicht zu. Ich sehe ganz davon ab, daß das Machwerk den obersten weltlichen Funktionär in Venetien als praesul bezeichnet; dies könnte wohl im griechischen Original πρόεδρος oder ἄρχων geheißen haben, und es wäre befremdend, wenn der Doge darin so und nicht δούξ genannt worden wäre. Jenes dritte untrügliche Beweismittel scheint mir dagegen der Umstand zu sein, daß im Eschatokoll der Urkunde eine Korroboration mit Siegelungsbefehl vorliegt.[1]) Soweit ich mit den mir zur Verfügung stehenden

1) Et, ut hec iuste a nostra lege statuta imperialem iussionem in omnem a Deo conservata Venetiarum provintia ut lex ad transgressa posita traditio in generationibus observatus et in ceteris per omnia et perennis temporibus, pro eo ut non dubitet quisquam omnibus presente hoc nostrum preceptum

unzulänglichen Behelfen das Material zu überschauen vermag, gibt es nur zwei byzantinische Urkunden, in denen der Siegelungsbefehl ausdrücklich erwähnt wird (mit vollem Recht wird diese Erscheinung deshalb von P. M[arc], Byz. Zeitschr. XXII [1913] 559 als „typisch westeuropäisch" bezeichnet): die eine ist die Privilegienbestätigung des Paläologen Johannes V. für die Kaufleute von Narbonne[1]), die Marc a. a. O. mit Wahrscheinlichkeit in das Jahr 1346 setzt und deren diplomatische Eigentümlichkeiten er ansprechend damit erklärt, daß sie nicht in der kaiserlichen Kanzlei konzipiert, sondern von Narbonne aus oder durch den narbonnensischen Konsul am Hofe vorgelegt worden sei; die andere Urkunde ist die Novelle Basilius des Bulgarenschlächters, durch welche das Klostergesetz des Nicephorus Phocas aufgehoben wird (Ius Gr.-Rom. III, coll. III., nov. 26 Zachariae). Der größte Teil dieses Gesetzes ist auch durch Theodorus Balsamon überliefert und völlig einwandfrei; das bei Balsamon fehlende Ende dagegen kann in der Form, in der es uns vorliegt, schwerlich echt sein: nicht sowohl deshalb, weil die nach den unmittelbar vorausgehenden Worten ganz überflüssige Bezugnahme auf die Gesetzgebung der früheren mazedonischen Kaiser in dieser Form (ὅ τε ἀοίδιμος τῆς βασιλείας ἡμῶν πάππος ὅ τε πατὴρ ἐκείνου πάλιν, ὅ τε ἐπίπαππος) einigermaßen merkwürdig ist, als vielmehr deshalb, weil das Eschatokoll mit der Absonderlichkeit des Siegelungsbefehls die vielleicht noch frappantere der Tagesangabe im Datum (4. April 988) enthält; denn jedenfalls seit dem ausgehenden 9. Jh. tragen die kaiserlichen Erlässe nur das Jahres- und Monats-, nicht auch das Tagesdatum.[2]) Leider sind bekanntlich die meisten der auf uns gekommenen älteren mittelbyzantinischen Kaisererlässe nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern unter vollständiger oder partieller Weglassung der rein for-

---

more imperii nostri de bulla nostra infigi iussimus mense et indictione suprascripta.

1) Am besten publiziert bei Brandi, Urkunden u. Akten Nr. 53; dazu Marc a. a. O. 558.

2) Angefangen vom Privileg Leos VI. für Monte Cassino vom Febr. 891 (Trinchera, Syllabus Graec. membran. n. 2) kenne ich sonst kein kaiserliches Gesetz oder Privileg, das von dieser Regel abwiche; das letzte mir bekannte aus der kaiserlichen Kanzlei stammende Dokument mit Tagesdatum ist Basilius des Mazedoniers Brief an Papst Nikolaus I. vom 11. Dezember 867 (Mansi XVI 46). Andererseits ist schon in der Überschrift der Ecloga Leonis et Constantini nur Jahr und Monat verzeichnet. Im Kaiserbrief hat sich ohne Zweifel das Tagesdatum am längsten erhalten; daß selbstverständlich „im einzelnen mit ungleichen Formeln für die verschiedenen Arten von Erlassen gerechnet werden muß", hat schon Brandi, Arch. f. Urkundenforsch. I (1908) 31 zutreffend hervorgehoben.

malen Bestandteile überliefert; doch gilt dies nicht ausnahmslos. So scheint die Bauernschutznovelle Konstantins VII. vom März 947 (Ius Gr.-Rom. III, coll. III., nov. 6 Zach.) vollständig erhalten zu sein; ihr Epilog enthält nach alter Weise den Publikationsbefehl, vom erteilten Siegelungsbefehl aber kein Wort. Die wenigen erhaltenen Reichsgesetze der isaurischen Epoche sind nach der formalen Seite hin unvollständig. Aber alles, was wir sonst an Kaiserurkunden des 7. und 8. Jhs. haben, dient zum positiven Beweis der Selbstverständlichkeit, daß der Siegelungsbefehl der kaiserlichen Kanzlei damals, wenn dies möglich wäre, noch fremder gewesen sein müßte als später: nicht nur das letzte aus der dem isaurischen Zeitalter vorausgehenden Epoche auf uns gekommene Reichsgesetz, eine Novelle des Heraclius vom 1. April 629[1]), ist noch ebenso wie alle früheren nach dem alten, uns aus den Novellen des 5. und 6. Jhs. so vertrauten Schema konzipiert, welches eine Siegelung überhaupt nicht kennt, sondern es gilt dasselbe auch von dem Autokephaliedekret Constans' II. für die ravennatische Kirche vom 1. März 666 (M. G., Scr. rer. Lang. 350 f., Anm. 1), das sachlich genau derselben Urkundengattung angehört wie der angebliche Erlaß vom J. 727 für Grado[2]); und ebenso verhält es sich mit dem Briefe Konstantins IV. an den Papst Donus vom 12. August 678 (Brandi Nr. 30), mit dem Befehlsschreiben desselben Kaisers an den Hofpatriarchen vom 10. September 680 (Brandi Nr. 31), mit einem kaiserlichen Edikt und zwei Kaiserbriefen vom J. 681 (Brandi Nr. 32—34), mit dem Briefe Justinians II. an den Papst Sergius vom 17. Februar 687 (Brandi Nr. 38), nicht minder mit der einzigen vollständig erhaltenen Kaiserurkunde der isaurischen Herrscher, dem Briefe der Irene an Papst Hadrian I. vom 29. August 784 (Brandi Nr. 51). Anders als in späterer Zeit fehlt es hier noch an jeder Spur einer Korroboration überhaupt, geschweige denn, daß ein Siegelungsbefehl erwähnt wäre. Auch dies führt also darauf, daß der Gegenstand unserer Untersuchung eine Fälschung ist.

---

1) Ius Gr.-Rom. III, coll. I, nov. 25 Zach. Bei Zachariae heißt es im Datum dieses Gesetzes καλάνδαις ἀπριλλίαις ιβ', wofür ohne Zweifel καλάνδαις ἀπριλλίαις ἰ(νδικτιῶνος) β' zu lesen ist.

2) Die Verdachtsmomente, welche Brandi in der trefflichen Studie, die er im Arch. f. Urkundenforsch. I (1908) 5 ff. den älteren mittelbyzantinischen Kaiserurkunden widmet, gegen die Echtheit des Autokephaliedekrets geltend macht (S. 26. 39. 41, Anm. 4. 43), vermögen meine Überzeugung von der Authentizität dieser Urkunde nicht zu erschüttern. — Die übrigen Kaiserurkunden des 7. und 8. Jhs. zitiere ich im Folgenden mit „Brandi Nr. ..." nach dem dankenswerten Verzeichnisse, das Brandi a. a. O. S. 23 ff. zusammengestellt hat.

Mit der Feststellung der Fälschung ist unsere Aufgabe noch nicht erfüllt; wir müssen vielmehr noch zu ermitteln suchen, zu welchem Zwecke und zu welcher Zeit sie hergestellt wurde. Einer der Umstände, die Besta für die Echtheit des Erlasses geltend gemacht hat, daß nämlich die Urkunde von den später in solchem Mißkredit stehenden Bilderstürmern erlassen sein will, gewinnt jetzt auch für unsere Untersuchung entscheidende Bedeutung: diese Tatsache zeigt nämlich, daß die Fälschung, als die wir das Dokument erwiesen haben, unmöglich im Interesse des Stuhles von Grado angefertigt sein kann, sondern im Gegenteil diesem feindliche Intentionen verfolgt, um so mehr, als Gerland, Byz. Zeitschr. XXI (1912) 257 f. sehr wahrscheinlich gemacht hat, daß die dogmatische Haltung des Stuhles von Grado in der Zeit des zweiten Bildersturmes für dessen Rechtsstellung von folgenschwerster Bedeutung gewesen sein dürfte; sobald wir dies aber erkannt haben, kann es uns auch nicht mehr befremden, wenn der Fälscher dem Gradenser Kirchenfürsten den Patriarchentitel verweigert, auch wenn es ihm nicht bekannt gewesen sein sollte, daß der Metropolit von Grado diesen Titel im offiziellen Sprachgebrauch bis gegen Ende des 8. Jhs. auch wirklich nicht geführt hat. Sind wir einmal so weit, so bedarf es wohl keines Beweises mehr, daß wir auch unsere Fälschung in den Zusammenhang des an Geschichts- und Urkundenfälschungen ja nicht armen jahrhundertelangen Rechtsstreites zwischen den Stühlen von Grado und Aquileia einzureihen haben, über den wir jetzt in Lenels Venezianisch-Istrischen Studien eine grundlegende Monographie besitzen; nur handelt es sich hier ausnahmsweise um eine Fälschung, die nicht den Interessen von Grado, sondern denen von Aquileia dient. Um weiter zu gelangen, ist es notwendig, den Gang des Rechtsstreites, wie ihn Lenel ermittelt hat, in aller Kürze zu rekapitulieren.

Vor der Besetzung Istriens durch die Franken am Ende des 8. Jhs. fällt die Grenze zwischen den Metropolitansprengeln von Aquileia und von Grado mit der byzantinischen Reichsgrenze zusammen, so zwar, daß Venetien und Istrien, der letzte Rest byzantinischen Besitzes in Oberitalien, dem Stuhle von Grado untergeordnet sind. Nachdem das eigentliche Istrien fränkisch geworden ist, machen sich daselbst Tendenzen geltend, die auf eine Losreißung von der bisherigen kirchlichen Metropole hinzielen, während gleichzeitig, von der fränkischen Regierung begünstigt, die Patriarchen von Aquileia, des schismatischen Ursprungs ihres Stuhles vergessend und das wirkliche historische Recht in dessen Gegenteil verkehrend, sich zu Rechtsnachfolgern der Metropoliten des alten ungeteilten Sprengels, wie er bis in den Anfang des

7. Jhs. bestanden hatte, aufwerfen und dessen Wiedervereinigung unter dem eigenen Stuhle anstreben. Diese Tendenzen errangen einen vollständigen Sieg auf einer im J. 827 zu Mantua abgehaltenen Synode, welche unter Zustimmung der kaiserlichen und päpstlichen Vertreter nicht nur Istrien dem Stuhle von Aquileia unterstellte, sondern auch Grado selbst für eine plebs von Aquileia erklärte, also den Gradenser Metropolitansprengel überhaupt aufhob. In bezug auf Istrien wurden die Beschlüsse von Mantua auch wirklich durchgeführt, während der Patriarch von Grado tatsächlich Metropolit von Venetien blieb und in dieser Stellung gegen die vom Patriarchen von Aquileia bis auf die ottonische Zeit, zuletzt 944, ins Werk gesetzten Angriffe durch den venezianischen Staat geschützt wurde.

Seit der Mitte des 10. Jhs. aber wendet sich allmählich das Blatt. Zunächst gelingt es dem Stuhle von Grado seiner tatsächlichen Stellung auch rechtlich Anerkennung zu erwerben. Es geschieht dies im Wege der sogen. „älteren Gradenser Theorie", die, wie Lenel gezeigt hat, zunächst in der ältesten venezianischen Geschichtschreibung publizistisch vertreten, und zwar vermutlich im Anfang der 60er Jahre des 10. Jhs. durch den Patriarchen Vitalis IV. Candianus (ca. 961—1012, s. Lenel S. 70, Anm.) formuliert worden ist. Diese Theorie will den Nachweis erbringen, „daß Grado von Rechts wegen Sitz des Patriarchats und Metropole von g a n z V e n e t i e n sei" (Lenel S. 68). Lenel zeigt überzeugend auf Grund einer mit Unrecht angezweifelten Nachricht bei Dandolo, daß eine römische Synode von 967/68 „diesen Rechtsstandpunkt anerkannte, der somit der älteren Theorie zum Siege verhalf". Der Stuhl von Grado begnügt sich aber mit diesem Erfolge nicht, sondern es wird die sogen. „jüngere Gradenser Theorie" geschaffen, die zwar auch die auf uns gekommenen Erzeugnisse der venezianischen Geschichtschreibung des 11. Jhs. stark beeinflußt hat, ursprünglich aber im Wege zweier Urkundenfälschungen ans Licht trat, nämlich in den vollständigen Akten einer Gradenser Synode vom J. 579 mit einem dazu gehörenden Briefe des Papstes Pelagius' II. und in einem angeblichen Synodalschreiben Gregors III. vom J. 731. Zweck dieser jüngeren Theorie ist der Nachweis, daß die Metropolitanrechte des Stuhles von Grado nicht auf Venetien beschränkt sind, sondern sich auch auf Istrien erstrecken. Als um die Wende vom 10. zum 11. Jh. einerseits der Patriarch von Aquileia aus Gründen, die mit unserem Gegenstand nicht zusammenhängen, in gespannten Beziehungen zur Kurie stand, andererseits die Macht Venedigs eben damals unter dem Dogen Petrus Urseolus II. eine bedeutende Steigerung erfuhr, gelang es, wie Lenel S. 73f. wieder an der Hand des Dandolo feststellt, dem Patriarchen

Vitalis IV., auch der jüngeren Theorie zum Siege zu verhelfen, indem ein ihm erteiltes Privileg Silvesters II. (999—1003) die Metropolitanrechte Grados über Istrien erneuerte und ein Privileg Sergius' IV. (1009—1012) diese Maßregel bestätigte. Aber der Sieg der Gradenser war nicht von Dauer. Eine vom Patriarchen von Aquileia bei Lebzeiten Kaiser Heinrichs II. angestrengte Klage wurde zwar abgewiesen, als aber Heinrich II. starb und Venedig infolge des Sturzes der Urseoli durch innere Kämpfe zerrüttet wurde, unternahm es der bedeutende Poppo, seit 1019 Patriarch von Aquileia, die Ansprüche seines Stuhles restlos durchzusetzen, indem er 1024 sich mit Arglist und Gewalt Grados bemächtigte.[1]) Zwar wurde er noch im selben Jahre 1024 wieder daraus vertrieben und vom Papste Johannes XIX. zum Verzicht verurteilt, aber schon 1027 setzte er bei Konrad II. durch, daß eine römische Synode die 200 Jahre früher auf der Synode von Mantua gefaßten Beschlüsse erneuerte und der Papst ihm die Investitur über Grado erteilte. Auch die zweite Eroberung Grados durch Poppo einige Jahre später war nur vorübergehend. Schon 1044 anerkennt Benedikt IX., nicht ohne Einflußnahme des venezianischen Staates, die Kirche von Grado als Patriarchat, und eine Konstitution Leos IX. vom J. 1053 stellt sich vollends auf den Boden der jüngeren Gradenser Theorie, in deren Sinn sie die Rechte des Stuhles von Grado festsetzt. Die päpstliche Konstitution von 1053 darf als Abschluß des Rechtsstreites betrachtet werden, obwohl ihr zum Trotz Aquileias geistliche Herrschaft über Istrien tatsächlich fortbestand und Grado auf seine diesbezüglichen undurchführbaren und vom venezianischen Staate nicht unterstützten Ansprüche formell erst im Juli 1180 Verzicht geleistet hat.

Wie man sieht, stellt die ältere Gradenser Theorie diejenige Rechtslage dar, die von unserer Fälschung als bestehend vorausgesetzt wird. Wäre die Fälschung nun gradensischen Ursprungs, so müßte der Sieg jener Theorie, also die römische Synode von 967/68, einen terminus ante quem für die Fälschung bedeuten, da man ja nach diesem Zeitpunkte in Grado an Machenschaften zugunsten der älteren Theorie kein Interesse mehr gehabt hätte. Da wir aber wissen, daß sich die Fälschung gegen Grado richtet, so ist umgekehrt das Jahr 967/68 ein sicherer terminus post quem, und zwar dürfte der Fälscher beträchtlich später gearbeitet haben: denn erst als es für den Stuhl von Aquileia galt, sich gegen die weitergehenden Ansprüche der jüngeren Theorie

[1]) Zur Chronologie der Einnahme von Grado durch Poppo s. Bresslau, Jahrbücher d. Deutschen Reiches unter Konrad II., Bd. I 456—459. Über den Ausgang des Rechtsstreites (vom Siege der jüngeren Gradenser Theorie an) handelt Lenel a. a. O. 89 ff.

zu verteidigen, kann er sich der Notwendigkeit angepaßt haben, das für ihn Schlechte zur Abwehr des noch Schlechteren zu benützen, die ältere Gradenser Theorie zu akzeptieren und der jüngeren entgegenzuhalten. Kommen wir so der Zeit nahe, in der Silvester II. und Sergius IV., sicher nicht ohne daß Aquileia es zu verhindern gesucht hätte, den Standpunkt der jüngeren Theorie sanktionieren, so möchte ich doch auch das Ende des Pontifikats Sergius' IV. als wahrscheinlichen terminus ante quem betrachten, obwohl erst das Jahr 1024, in welchem Poppo offenkundig unter Mißachtung auch der älteren Gradenser Theorie zur restlosen Verwirklichung der 827 in Mantua gefaßten Beschlüsse vorschritt, einen völlig sicheren bietet. Denn es wäre naiv, anzunehmen, daß der Stuhl von Aquileia die ältere Theorie verworfen hätte, unmittelbar nachdem er sich selbst auf sie gestützt hatte; vielmehr ist zwischen dem Zeitpunkte, zu welchem man in Aquileia die Urkunde gemäß der älteren Theorie fälschte, und demjenigen, zu dem man auf die Beschlüsse von Mantua zurückgriff, eine wahrscheinlich erhebliche Zahl von Jahren verflossen. Wenn man bedenkt, daß Sergius IV. doch einen Anlaß gehabt haben muß, die Verfügung Silvesters II. zu bestätigen, so liegt die Vermutung nicht allzu fern, daß es geschah, weil von Aquileia aus Versuche unternommen wurden, die Entscheidung Silvesters II. umzustoßen. In den Zusammenhang solcher Versuche würde auch unser Dokument am ehesten passen, das dann etwa in das erste Jahrzehnt des 11. Jhs. gehören würde. Daß die Fälschung den letzten Phasen des Rechtsstreites, dem späteren 11. oder gar dem 12. Jh. angehören könnte, braucht wohl nicht ernstlich in Erwägung gezogen zu werden, denn die Wiederaufrichtung der jüngeren Gradenser Theorie durch Leo IX. blieb eine von vornherein rein platonische Enunziation, wegen deren sich zugunsten der älteren Theorie in irgendwelche Unkosten zu stürzen für den Stuhl von Aquileia kein Anlaß bestanden haben dürfte; auch ist uns aus diesen Phasen des Rechtsstreites von Urkundenfälschungen nichts bekannt, die vielmehr ausschließlich die Zeit des ersten Sieges der jüngeren Gradenser Theorie kennzeichnen.

In die Zeit des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jhs. weist indirekt, aber deutlich auch ein Umstand, der jetzt zum Schluß noch beleuchtet werden mag, nämlich die scheinbar streng klerikale, den Einfluß des Staates auf die Kirche bekämpfende Tendenz der Fälschung. Damit ist zusammenzuhalten die von Lenel a. a. O. 79 ff. ermittelte und scharfsinnig erörterte Erscheinung, daß das Verhältnis des venezianischen Staates zum Stuhle von Grado in der Zeit des Rechtsstreites Gegenstand einer Kontroverse gewesen ist, deren publizisti-

scher Niederschlag in der Geschichtschreibung der Zeit deutlich bemerkbar ist. Nach der älteren wie nach der jüngeren Gradenser Theorie ist die Gründung des Stuhles von Grado und die Regelung seiner Rechtsverhältnisse ausschließlich das Werk geistlicher Faktoren, des Patriarchen und seiner Suffragane sowie des Papstes. Demgegenüber betont der im Chronicon Altinate enthaltene Bericht über die Urgeschichte von Grado, der sich im übrigen die jüngere Theorie zu eigen macht, aufs kräftigste die Mitwirkung der staatlichen Autorität, des Dogen, der mit dem Volke zusammen das Recht erhält, den Patriarchen und dessen Suffraganbischöfe zu ernennen, während von einer Beteiligung des Klerus überhaupt nicht die Rede ist. Ist diese Darstellung mit Lenel zweifellos als eine im Interesse des venezianischen Staates erfolgte Berichtigung des von der Gradenser Kirche vertretenen Standpunktes anzusehen, so ist ihm auch darin zuzustimmen, daß die keineswegs bloß stilistischen Abweichungen der im ersten Teil des Chronicon Gradense enthaltenen Urgeschichte Grados von der des Chronicon Altinate ihrerseits wieder eine stillschweigende Polemik gegen den staatsfreundlichen Standpunkt des letzteren darstellen, indem hier besonders der entscheidende Anteil bei der Bestellung des Patriarchen und der Bischöfe nicht dem Dogen, sondern dem Klerus zugesprochen wird. Man sieht also, daß das Verhältnis von Kirche und Staat und im besonderen die Art der Bestellung des Patriarchen in der durch das Aufkommen und den Sieg der jüngeren Theorie gekennzeichneten Phase des Rechtsstreites von aktuellem Interesse war. Es ist auch ohne weiteres einleuchtend, daß dieses Interesse für den Patriarchen Vitalis IV. recht unangenehm sein konnte, denn er selbst war ein Sohn des Dogen Petrus Candianus IV. und als Jüngling sicherlich auf unkanonische Weise von dem gewalttätigen Tyrannen, der sein Vater war, zum Patriarchen gemacht worden. Die vollkommene Beherrschung der Kirche durch den venezianischen Staat fand aber mit der Katastrophe der Candiani keineswegs ein Ende, sondern wurde auch von den Urseoli fortgeführt: der Nachfolger Vitalis' IV., Ursus Urseolus (ca. 1013—1050, s. Lenel a. a. O. S. 70, Anm.) ist auch ein Dogensohn und verdankt seine Erhebung den nämlichen politischen Machtverhältnissen. Diese finden erst in den zwanziger Jahren des 11. Jhs., als mit der Katastrophe der Urseoli auch die quasi-monarchische Stellung der Dogen für immer zusammenbrach, ein Ende. Es kann wohl kein Zweifel bestehen, daß ein Dokument, welches, wie unsere Fälschung, jede Einmischung der Laiengewalt bei der Besetzung des Gradenser Stuhles verbietet, zu einer Waffe gegen diesen werden konnte in einer Zeit, zu der ihn ein Patriarch innehatte, der selbst

offenkundig seine Stellung dem Willen des weltlichen Herrschers verdankte. Unter dem Patriarchen Vitalis IV., und sicherlich nicht ohne daß ihm dabei ein hervorragendes Verdienst gebührt, hat sowohl der Sieg der älteren Theorie als auch der der jüngeren stattgefunden; es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß man es in Aquileia als willkommenen Anfangserfolg angesehen hätte, wenn es zunächst gelungen wäre, die persönliche Stellung des Gegners zu erschüttern. Dazu, sowie zur Aufnahme einer Gegenoffensive überhaupt mochte der im J. 1009 erfolgte Tod des großen Dogen Petrus Urseolus II. und die damit notwendig eingetretene, wenn auch zunächst noch nicht nach außen sichtbar werdende Schwächung der damaligen Staatsleitung einen passend scheinenden Anlaß bieten[1]; und in der Tat wissen wir, daß die Bestätigung des Privilegs Silvesters II. durch Sergius IV. um dieselbe Zeit erfolgt ist.

Daß diese Kombination für jeden, der allzu künstliche Konstruktionen verschmäht, schlechthin unvereinbar ist mit der von Lenel a. a. O. 86—88 vertretenen Ansicht, daß der Patriarch Vitalis IV. der Verfasser des Chronicon Gradense sei, liegt auf der Hand. Aber Lenel selbst billigt dieser seiner Annahme „nur eine hohe Wahrscheinlichkeit" zu, die ihr indessen m. E. auch nicht zukommt. Die Annahme stützt sich nur auf zwei Angaben in dem ungedruckten Liber pontificatus ecclesie Aquilegiensis, in welchem in die Biographie Vitalis' IV. der erste Teil des Chronicon Gradense eingefügt und offenbar als Werk dieses Patriarchen bezeichnet ist. Da aber erstens der Liber pontificatus eine ganz späte, am Ende des 15. Jhs. entstandene Schrift ist, die um so weniger zuverlässig erscheint, als die eine der beiden erwähnten Angaben den vierten Vitalis fälschlich als den zweiten seines Namens bezeichnet, da zweitens die publizistische Vertretung — und um eine solche handelt es sich ja auch nach Lenel — der staatsfeindlichen Korrektur, welche die staatsoffizielle Darstellung des Chronicon Altinate im Chronicon Gradense erfährt, wohl nur bei einer in unwahrscheinlichem Maße liberalen Handhabung der „Preßfreiheit" seitens der Urseoli zu deren Zeit denkbar wäre, da man schließlich nicht ohne weiteres voraussetzen darf, daß Vitalis IV. der hervorragendste Verfechter von Bestrebungen gewesen sei, die das Recht, kraft dessen er selbst Patriarch war, negierten und damit seine eigene Stellung untergraben mußten, so möchte ich Lenels Vermutung über den Autor des Chronicon Gradense verwerfen.

Wien. **Ernst Stein.**

---

1) Über die Verhältnisse in Venedig unter Otto Urseolus vgl. Kretschmayr, Gesch. von Venedig 1 (1905) 143 f.

Ein Rückblick auf die Entwicklung der altchristlichen Kunst.

Dieser späte Nachtrag bringt vor allem das Schlußstück eines vor acht Jahren abgebrochenen Aufsatzes[1]), das ich dem Leser bis heute schuldig geblieben bin. Es sollte die Malerei des nachkonstantinischen Zeitalters behandeln. Ziel und Standpunkt der Betrachtung haben sich freilich dadurch etwas verschoben, daß inzwischen die damals schon ausgearbeitete, aber noch ungedruckt daliegende ausführliche Gesamtdarstellung der altchristlichen Kunst im Handb. d. K.-Wiss. 1913/15 erschienen ist. Galt es vorher, aus ihr wenigstens die großen Zusammenhänge der Entwicklung herauszuheben und in kritischer Auseinandersetzung mit den führenden Forschern zu begründen, so könnte das heute überflüssig erscheinen, nachdem das Gesamtbild auch für diesen Teil schon seine Ausführung gefunden hat. Und doch wird es, glaube ich, manchem Fachgenossen nicht unwillkommen sein, wenn ich das Gerüst des Aufbaues auch hier noch nachträglich bloßzulegen und in seinen Angelpunkten etwas stärker zu befestigen versuche, als es in solcher darstellenden Ausmalung geschehen konnte. Dazu kommt, daß uns neuerdings ein paar weitere Beiträge zu den Ursprungsfragen der altchristlichen Kunst von denselben und von anderen Mitforschern beschert worden sind, die meinen Anschauungen ablehnend oder doch zurückhaltend gegenüberstehen.[2]) Aus diesem Grunde kann ich mich auch nicht ganz auf die Behandlung der jüngeren Malerei beschränken, sondern muß auf einzelne Gebiete der frühchristlichen Kunst zurückgreifen, um die Angriffe einer nur halbverstehenden Kritik an meiner

---

1) Ein Gang durch die Geschichte der altchristlichen Kunst mit ihren neuen Pfadfindern. Repertorium für Kunstwissenschaft 1911 XXXIV S. 281—314 und 1912 XXXV S. 193—249.

2) L. v. Sybel, Das Werden christlicher Kunst, Repert. f. K.-W. 1916 XXXIV S. 118 ff. Ders., Frühchristl. Kunst, Leitfaden ihrer Entwicklung, München 1920. V. Schultze, Grundriß der christlichen Archäologie. München 1919. J. Strzygowski, Ursprung der christlichen Kirchenkunst, Leipzig 1920. H. Achelis, Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst, Leipzig 1919.

Darstellung abzuwehren.[1]) Die entscheidende Frage bleibt, wieviel innere Überzeugungskraft ein solcher Neuaufbau besitzt. Nicht „im Ton der Sicherheit", sondern im Sinne einer überzeugenwollenden Betrachtung glaube ich die von mir gewonnene Erkenntnis vorgetragen zu haben. Daß mein Bemühen sein Ziel im großen ganzen erreicht hat, beweist mir vor allem die weitgehende Zustimmung anderer Beurteiler, die mit der umfassenden Beherrschung des Denkmälerschatzes eine größere Vertrautheit mit den Schriftquellen und den kultgeschichtlichen Tatsachen vereinigen, als sie dem eigentlichen Kunstforscher meist zu Gebote stehen wird.[2])

In der Ursprungsfrage der frühchristlichen Kunst sind der klassische Archäologe und die beiden Vertreter der evangelisch-theologischen Forschungsrichtung unter sich und mit mir nur so weit einig, daß sie in ihr einen Schößling der allverbreiteten hellenistischen Antike erblicken. Aber wenn V. Schultze es nur für ein aussichtsloses Beginnen hält, ihre Herkunft aus einer nicht römischen Kunststätte zu erweisen, so halten Lietzmann und L. v. Sybel an der alten Annahme fest, daß sie in Rom entstanden sei — der letztgenannte jedoch viel-

1) Neben der abfälligen, aber meist schwächlichen Aburteilung von Sybels Seite hat besonders H. Lietzmann, Theol.-Lit. Zeitung 1917, Nr. 24/5, Sp. 432 ff., eine Reihe schärferer Einwendungen gegen mich vorgebracht. Zur Entgegnung auf eine Kritik entschließt sich ein Verfasser ungern und in der Regel wohl nur, wenn er sich mißdeutet oder mißverstanden sieht und seine Arbeit gegen ungerechtfertigte Bemängelung verteidigen zu müssen glaubt. In solcher Lage aber fühle ich mich gegenüber H. Lietzmanns Besprechung meiner „Altchristlichen Kunst", zumal vor einem Leserkreise, der dem Kritiker an sich das größere Vertrauen entgegenbringen muß. Ich hätte das Wort zur Erwiderung an gleicher Stelle schon früher ergriffen, wenn ich nicht längere Zeit durch Krankheit an meiner wissenschaftlichen Betätigung verhindert gewesen wäre. Auch die seither eingetretene allgemeine Papierknappheit hat mich dieser Möglichkeit beraubt, da die Schriftleitung des Blattes sich außerstande sah, eine ausführliche sachliche Widerlegung, wie ich sie nur beabsichtigen konnte, aufzunehmen. Daß L. meinen Versuch, eine Entwicklungsgeschichte der christlichen Kunst des ersten halben Jahrtausends zu schreiben, zwar anregend für den Spezialforscher, aber problematisch nennt und in seinem geschichtlichen Aufbau für stark hypothetisch erklärt, hätte mich unter andern Umständen noch nicht zur Polemik bewogen. Wer vermag denn heute auf diesem Gebiet bereits völlig gesicherte Zusammenhänge zu bieten?

2) Obenan steht die eindringliche Besprechung meines Buches von A. Baumstark, Oriens Christianus 1915 N. S. V, S. 162—175, der ich mannigfache Belehrung für eine Neuauflage zu verdanken habe. Vgl. auch C. M. Kaufmann, Die Geisteswissenschaften 1913/14, I, S. 602 ff. und zur grundsätzlichen Streitfrage H. Jordan, Gibt es eine altchristliche Kunst? Geschichtl. Studien, A. Hauck zum 70. Gebtg. dargebr. usw., Leipzig 1916, S. 311 ff.

leicht nicht mehr ganz so entschieden in seiner neuesten Schrift. Hier seien — auf dem Boden der jüdischen Diaspora! — alle Voraussetzungen dafür gegeben. In den Familiengrüften der Acilier, der Flavier u. a. m. erblickt v. Sybel die Keime der Katakomben — für Rom zweifellos mit Recht und im Einklange mit der von Nik. Müller festgestellten und auch von mir anerkannten Grundtatsache, daß überall die örtlichen heidnischen Grabanlagen für die Gestaltung der christlichen Grüfte mitbestimmend gewesen sind. Die etruskischen Grabkammern aber waren es doch in Rom jedenfalls nicht erst für die letzteren. Dagegen bezeugt hier das frühe Vorkommen der in Neapel, Syrakus, Kyrene, Alexandria und Kleinasien bevorzugten Grabform des Arkosols sichtlich schon den vorbildlichen Nebeneinfluß einer Bestattungsweise, der sich die Christengemeinden, ja vermutlich wohl schon die Juden im eigentlichen hellenistischen Kunstkreise angepaßt hatten und an der auch die Inhaber der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini festhielten. Nicht besser steht es um Sybels Erklärungsversuch einer Entstehung des ältesten sepulkralen Bilderkreises auf römischem Boden. In ihrer Ableitung aus rein antiker Wurzel geht er heute[1]) noch weit über Raoul Rochette hinaus, der allzu „zaghaft“ nur die Form auf sie zurückgeführt haben soll. Für Sybel hingegen entspringt auch der Grundgedanke der frühesten Bildtypen aus den Jenseitsvorstellungen der Antike. In Daniel, Noah und den drei Jünglingen erblickt er die Heroen christlicher (bezw. jüdischer) Mythen, in deren Gestalt der Verstorbene verkörpert sei wie in denen der gleichzeitigen heidnischen Denkmäler, d. h. vor allem wohl der Särge. Allein dort wird diese Auffassung schon in den fertigen überlieferten Bildstoff hineingetragen[2]), — hier soll hingegen dieser ihr seine erste Gestaltung verdanken. Geschöpft sei er aus der Septuaginta als dem einzigen vor den Evangelien gegebenen Religionsbuch der Christen. Darum seien es alttestamentliche Darstellungen und dennoch keine Illustrationen, vielmehr die vermeintlichen Heroen der Sinnbilder der Erlösung in der Anbetung des christlichen Soter, nicht etwa im Gebet um Er-

1) L. v. Sybel a. a. O. S. 1. Einleitung.

2) Dafür läßt sich auch der Sarkophag der Juliana (Mus. Lat.) aus dem 4. Jh., auf dem die Verstorbene mit Namensbeischrift als Orans in der Arche Noahs dargestellt ist, mit Sybel zum Beweise anführen. Hier findet eben nur dieselbe nachträgliche Ausdeutung eines christlichen Bildtypus statt wie beim ersten Vorgang auf heidnischen Särgen. Eine Anzahl ähnlicher Fälle aus der jüngeren Katakombenmalerei führt H. Achelis a. a. O. S. 19 ff. in richtiger Erkenntnis dieses Tatbestandes an. Leider hat trotzdem auch er sich dadurch verführen lassen, den Ursprung einzelner neutestamentlicher Wunderdarstellungen aus solchem persönlichen Ausdrucksbedürfnis zu erklären.

rettung aus Todesnot. Solche Widersprüche sucht die auf Sybels Grundanschauung beruhende fein ausgeklügelte Deutung der Bilder zu vereinen. An einer näherliegenden geht er noch immer achtlos vorüber. Einer überzeugenden Widerlegung wird nur die von V. Schultze und H. Achelis vertretene Auffassung gewürdigt, die gestützt auf die Zeugnisse der Kirchenväter im frühchristlichen Bilderkreise den Ausdruck des Auferstehungsgedankens erblicken. Das ist aber offenbar eine nachträgliche Auseinandersetzung mit denselben, da die einschlägigen Belege bei Justin, Irenäus u. a. insgesamt schon in die Zeit nach seiner Entstehung fallen.[1]) Dagegen wird die seinerzeit von Le Blant eingeleitete, neuerdings von K. Michel aufgenommene und von mir fortgesetzte Zurückführung der Bildtypen auf altjüdische und frühchristliche exorzistische Gebete, eine Deutung, die Sybel nur anmerkungsweise abtut, dem Tatbestande in allen wesentlichen Beziehungen gerecht. Sie erklärt den Vorsprung der alttestamentlichen Darstellungen, die Gebetsstellung der Gestalten und die ganz einfache symmetrische oder reihende Bildgestaltung. Hatte ich doch als Mittelglied zwischen „Gebet und Bild" schematische Amulettypen einer volkstümlichen hellenistisch-jüdischen Kleinkunst in Rechnung gestellt. Ihre Bestätigung findet diese Erklärung einerseits durch die den Gebetsformeln entlehnten Beischriften der Schale von Podgoriza, die den Bilderkreis des 2. Jhs. umfaßt, sowie durch die Umschrift eines von mir veröffentlichten Schalenbodens mit einem noch ganz schematischen Danieltypus — sie gibt den jüdischen Segen des Gottes Abrahams, Isaaks und „Jakobs" wieder —, andererseits durch das allgemeine kunstgeschichtliche Entwicklungsgesetz, daß neuer Bildstoff in der Regel seine erste Gestaltung in der Klein-Zeichnung findet. Dadurch aber wurde ich zu dem weiteren Schluß gedrängt, daß auch die Erhebung jener Stammtypen in den malerischen Wandschmuck bereits in einer unter griechischem Einfluß stehenden jüdischen Kunstübung, und zwar wahrscheinlich in Alexandria, erfolgt sei. Ihre Spuren sind inzwischen weiter verfolgt worden.[2]) Die allmähliche Erweiterung

---

1) Achelis a. a. O. S. 14 ff. schreibt jedoch daneben nicht nur den persönlichen Verhältnissen der Verstorbenen, sondern sogar den geschichtlichen Vorgängen in der römischen Gemeinde weitgehenden Einfluß auf die Entstehung des sepulkralen Bilderkreises zu.

2) Vgl. den Hinweis von Baumstark a. a. O. S. 174 auf die im Talmud enthaltenen Zeugnisse über Darstellung des Isaakopfers u. a. m. im jüdischen Hausschmuck, auf die schon D. Kaufmann, Rev. des études juives 1887, p. 47, aufmerksam gemacht hat. Sie als irrige Erinnerungen an christliche Gruftmalereien aufzufassen, lehnt B. mit gutem Grunde als unzulässige Ausflucht ab. Sie gewinnen aber an Wahrscheinlichkeit, wenn der letztgenannte Forscher

des sepulkralen Typenschatzes in Rom und Neapel stellt sich danach als ein Zuströmen neuen Bildstoffes aus einem hellenistischen Kunstkreise dar, — für Sybel hingegen als frei fortschreitende örtliche Neuschöpfung derselben alttestamentlichen Quelle und seit der Zeit Trajans und Hadrians auch schon dem Johannesevangelium entstammender Bildgedanken in Umdeutung oder Ausgestaltung antiker Kunstformen.[1]) Gerade die Anfänge erscheinen ihm völlig klar. Daniel als alttestamentlicher Heros wird schon zur Arena in Beziehung gesetzt.[2]) Weinlese, Jahreszeitenbilder und Totenmahl gewinnen neben ihm als herkömmliche Jenseitsbilder in der Flaviergalerie den neuen Sinn der messianischen Erfüllung; dem Fischer gesteht er kaum sinnbildliche Bedeutung zu. Allein nachdem die neue Forschung den Fisch als mystische Speise jüdischer Festmahle erwiesen hat[3]), wird man seine Aufnahme in die Mahlszene sowie den Angler auch hier schon als Einschlag sich von Osten her verbreitender urchristlicher Bildsymbolik ansehen müssen, so gut wie das grasende Lamm. Daß der im anliegenden Cubiculum (und wohl auch in der Lucinagruft) dargestellte zwischen zwei Schafen stehende gute Hirt aus dem antiken Sittenbild unter der Anregung des 3. und 4. Evangeliums (wenn nicht gar schon des alttestamentlichen Gleichnisses aus Psalm 23, 2) in die christliche Kunst

---

und mit ihm W. Neuß, Theol. Revue 1916, XV Nr. 3/4, Sp. 56 die Grundlage des frühchristlichen Bilderkreises mit Recht nicht sowohl im magischen und exorzistischen als vielmehr im regelmäßigen gottesdienstlichen Gebet der Juden und des Urchristentums erblicken. Aber wenn ich auch die hier gebotene Belehrung dankbar annehme, so wird dadurch die künstlerische Vorstufe der Amulettypen keineswegs ausgeschlossen. Für die Folgezeit werden gleichwohl exorzistische Formeln die Keime der sogen. commendatio gewesen sein, deren Nachwirkung Baumstark a. a. O. S. 164 u. Or. Chr. 1914, N. S. IV S. 298 auch in der griechischen und syrischen kirchlichen Dichtung festgestellt hat.

1) L. v. Sybel, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1914, S. 259 ff.; Repert. f. K.-W. 1916, S. 121 ff.; Frühchristl. Kunst S. 7 ff.

2) Baumstark a. a. O. S. 164 erblickt deren Einfluß auf den Bildtypus vielleicht mit Recht nur in der Nacktheit des Propheten in späteren Darstellungen.

3) Vgl. Amtl. Berichte a. d. Kgl. Kunstsammlungen, Berlin 1913, XXXV Nr. 2, S. 31, und zu dem in Vorbereitung befindlichen II. Band von Fr. Dölger, ΙΧΘΥϹ, in dem das gesamte einschlägige Material vereinigt werden soll. Vielleicht ist in dem Röm. Quartalschr. 1911, Fig. 3 abgebildeten Sarkophag des Latern. Museums und dem übereinstimmenden Berliner Bruchstück a. a. O. Nr. 25 doch eine sinnbildliche christliche Totenmahldarstellung zu erkennen, da die Frauengestalten mit der Kithara und dem Horn (Posaune?) den auf christlichen Särgen vorkommenden entsprechen und die Psalmodia verkörpern könnten. Die Formel D M schließt die christliche Deutung nicht unbedingt aus.

übergegangen ist, darüber besteht zwischen uns keine Meinungsverschiedenheit. Um so mehr aber muß ich dabei beharren, daß diese symmetrische Gruppe schon eine Umgestaltung nach dem Vorbild des Danieltypus erkennen läßt, obgleich sich zufälligerweise freier behandelte christliche Hirtenbilder mit der Herde erst aus späterer Zeit erhalten haben, z. B. in Kyrene. Schon im trajanisch-hadrianischen Zeitalter löst sich dann die Historie für v. Sybel von den heroischen Orantentypen. Außer den noch in diesem Schema dargestellten drei Jünglingen im Feuerofen kommen einerseits aus dem Alten Testament in der Cap. greca und in den Krypten der Lucina das Quellwunder des Moses, das Abrahamsopfer, Susanna und der Jonaszyklus[1]) hinzu, — andererseits aus dem Johannesevangelium in der Prätextat-Katakombe und in der Cap. greca die Erweckung des Lazarus und der Gichtbrüchige[2]), sowie aus den Synoptikern hier und in S. Priscilla die Epiphanie nebst den Magiern und die Taufe Christi in der Lucinagruft. So muß v. Sybel schon auf der ersten Entwicklungsstufe des Bilderkreises einen neuen Erklärungsgrund suchen, während die Gebete doch diese Paradigmen zum Teil bereits aufwiesen oder aber, wie Michel gezeigt hat, eben durch die erwähnten neutestamentlichen Wunder im christlichen Gebrauch früh erweitert worden sind. Dazu kommt, daß bei Lazarus der Wundertäter selbst noch fehlt, dafür aber eine betende Frauengestalt in der Cap. greca erscheint, — die Sybel wie eine spätere in der sogen. Sakramentskapelle in S. Callisto nur durch die gewagte Beziehung auf eine Verstorbene zu erklären vermag. Allein da sie im letztgenannten Cubiculum zwischen einem die Fischspeise ergreifenden Jüngling und den am Boden gelagerten Tischgenossen des eucharistischen Seligenmahles steht, liegt es ungleich näher, sie mit Dobbert als Personifikation des Gebets (bezw. Segens) aufzufassen. Sybel überschreitet die Grenzen besonnener Erklärung, wenn er die beiden Gestalten mit dem Nebenbilde des Abrahamsopfers zusammenfaßt und auch in Isaak und Abraham die Mitglieder einer hier beigesetzten Familie erkennen will, weil beide ausnahmsweise

1) Wenn v. Sybel a. a. O. S. 261 ganz zutreffend die Doppelszene der Verschlingung und der Ausspeiung des Propheten und seine Ruhe unter der Laube als gesonderte Keime unterscheidet, so hat die erstere doch fraglos als Darstellung des Hauptvorgangs und damit der aus dem Gebet entspringende Gedanke der Errettung vor dem der Seligkeit in der Ruhe den Vorsprung. Es muß ja nicht jeder Stammtypus im Schema des Oranten seine Wurzel haben.

2) Daß unter der Lazarusszene in der ersteren schon das Gespräch mit der Samariterin und ebenda auch die Blutflüssige dargestellt sein mag, will ich um so eher einräumen, als ich diese Fresken nicht so früh ansetzen möchte wie v. Sybel.

auch als Oranten dargestellt sind. Für mich bestätigt das nur, daß auch dieser Bildtypus seinen Ursprung im Gebet hat. In der Frauengestalt der Lazarusfreske der Cap. greca aber werden wir ebenfalls die Euche wiedererkennen dürfen, die wir nach dem Hinweise von Ainalow mit Namensbeischrift noch am Anfang einer sepulkralen Bilderfolge der Nekropole von El Bagauat in Oberägypten vorfinden. Diesen Sinn bewahrt die Orans auch im Abendlande jedenfalls noch in ihrer Zusammenstellung mit dem guten Hirten in den ältesten Deckengemälden und auf den frühesten Sarkophagen. Daß uns in den Katakomben (wie auf ägyptischen Stelen) später männliche Oranten begegnen, beweist nur eine früh eintretende Bedeutungsverschiebung. Auch v. Sybel kommt ja nur mit einer generellen Beziehung der weiblichen Einzelgestalten auf die Verstorbenen durch, die er erst aus den erzählenden Bildern heraustreten läßt.[1])

Ist das nun wirklich nur ungekünstelte Deutung des Tatbestandes? Ich muß es verneinen. Der Gegensatz der Anschauungen beruht offenbar nicht nur auf dem verschiedenen Ausgangspunkt der Betrachtung, der für L. v. Sybel im formalen Zusammenhange der altchristlichen Kunst mit der Antike, für mich gerade in ihrer abweichenden ikonographischen und stilistischen Bildgestaltung liegt, sondern auch in

1) Die scheinbar einander widersprechenden Deutungen lassen sich sehr wohl versöhnen, sobald man die Tatsache unter dem von mir schon früher geltend gemachten Gesichtspunkt des Bedeutungswandels betrachtet. War der ursprüngliche Sinn der Gestalt die bloße Gebetspersonifikation, wie er durch die oben angeführte koptische Freske noch für die Spätzeit bezeugt wird, so erklärt es sich leicht, daß man diese einzelnen neuen Bildtypen, die nicht im Schema der Gebetshaltung gefaßt waren, hinzufügte, z. B. die Lazaruserweckung in der Cap. greca, um hier dem Grundgedanken des Gebets um Errettung aus Todesnot ebenso deutlichen Ausdruck zu geben wie in den herkömmlichen Paradigmen. Von Anfang an lag aber schon in der Zusammenstellung der Orans mit dem guten Hirten die Beziehung dieses Gebets auf den oder auf die Verstorbenen als Träger desselben darin. Der nächste Schritt ihrer gesonderten Darstellung mußte diesem Gedanken das Übergewicht geben und führte zur Entstehung der Begrüßungsszenen im Sinne der Erfüllung des Gebets. Doch möchte ich nicht, v. Sybel, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1914 S. 265 folgend, die sogen. Susannabilder der Cap. greca so auffassen. Da Susanna zu den frühesten Paradigmen gehört und die Handauflegung beim Reinigungseide der Greise im Text (B. Sus. u. Daniel, v. 34) ihre Begründung findet. Als ein weiterer Schritt ergab sich dann leicht die individualisierende Verknüpfung mit den Beigesetzten weiblichen Geschlechts und die Neuschöpfung männlicher Oranten. Allmählich aber setzte dann die Beschränkung auf die Märtyrer und Heiligen als Vertreter der Fürbitte ein, bis im Orient schließlich nur noch die Gottesmutter die alte Gebärde der ausgebreiteten Hände bewahrt. Umkehren läßt sich dieser Entwicklungsgang unmöglich.

der Verschiedenheit der methodischen Maßstäbe. Wenn v. Sybel mir Mangel an geschichtlichem Sinn vorhält, so muß ich ihm den Vorwurf machen, daß seine Methode zu eng ist und nur den Schein strenger Folgerichtigkeit in Anspruch nehmen kann. Gewiß bleibt die Chronologie das Rückgrat aller geschichtlichen Synthese, aber ihre Bedeutung ist um so stärker einzuschränken, je dürftiger der erhaltene Denkmälerbestand ist und bedarf um so mehr der ergänzenden Berücksichtigung aller übrigen Voraussetzungen bei der aufbauenden Arbeit der kritischen Phantasie, der v. Sybel ebensowenig wie ich entraten kann. Aus den bis um Mitte des 3. Jhs. reichenden spärlichen Überresten der römischen Katakombenmalerei läßt sich nur durch gewaltsames Pressen der Tatsachen das Bild einer bodenständigen Entwicklung zusammenfügen. Vom dekorativen System des Wandschmuckes abgesehen, liegt weder ein Zusammenhang mit örtlichen Vorbildern der Antike zutage, noch ist hier eine stetige Fortbildung der christlichen Stammtypen wahrzunehmen. Die römische Hypothese — denn das bleibt auch sie — widerspricht aber geradezu dem Umstande, daß die wenigen Überbleibsel sepulkraler Wandmalerei des 2. und 3. Jhs. in Neapel[1]), Syrakus und Kyrene mehrere Bildtypen früher aufweisen als Rom. Und doch bezeugen Denkmäler der Kleinkunst, wie die oben erwähnte Schale von Podgoriza und frühe Goldgläser (besonders das in Köln gefundene des Brit. Mus.), die Einheitlichkeit des gesamten Typenschatzes. Die Forschung darf deshalb auch nicht bei der allgemeinen Bestimmung seines hellenistischen Ursprungs stehen bleiben, wie es die Vertreter der altchristlichen Archäologie tun, sondern muß nach dem Ausgangspunkte fragen, von dem er sich zu den weit zerstreuten Gemeinden verbreitet hat.

Wenn ich versucht habe, die schon von Kraus, Ainalow und Strzygowski vermutete Entstehung dieser ältesten Schicht der christlichen Kunst in Alexandria zu erweisen, so bin ich dabei einen methodischen Weg gegangen, gegen dessen Beweiskraft die Gegner nichts Stichhaltiges einzuwenden vermögen. Ich habe mich nicht mit den von den vorgenannten Forschern beigebrachten allgemeinen Gründen begnügt, daß das Hirtengenre und das Fischeridyll schon der alexandrinischen Kunst der Antike entstamme. Vielmehr habe ich gezeigt, daß die

1) Daß hier neben Adam und Eva und den zweifelhaften Darstellungen Davids und des Elias die Allegorie der turmbauenden Tugenden aus dem in Rom verfaßten Hirten des Hermas zu erkennen sei, kann ich nicht für erwiesen halten. Aber auch dieser Sonderfall würde noch lange nicht auf eine allgemeine Abhängigkeit der außerrömischen Denkmäler von der Katakombenmalerei Roms zu schließen erlauben.

Verknüpfung jener beiden Sinnbilder mit der Orans und mit dem Jonaszyklus und der Taufe Christi, wie sie zweifellos zur Wiedergabe eines bestimmten Gedankenkreises den Grundstock der Malereien in den sogen. Sakramentskapellen von S. Callisto aus der ersten Hälfte des 3. Jhs. bildet, auch die älteste von Dütschke[1]) zusammengestellte

---

1) H. Dütschke, Ravennatische Studien, Leipzig 1909, S. 143 ff.; vgl. meine Besprechung „D. Literaturzeitung" 1911, 11, S. 678 ff. Den römischen Ursprung der gesamten Reihe behauptet ohne Rücksicht auf die Fundorte nicht nur v. Sybel, Frühchristliche Kunst S. 18 ff., sondern auch Lietzmann a. a. O. Sp. 434 ff. Gleich sein erster Einwurf freilich beruht auf einem gröblichen Mißverständnis. Wie konnte ein gründlicher Leser aus dem Satze: „Die Sarkophagplastik geht jeder andern christlichen Bildnerei voraus", die Behauptung herauslesen, sie sei älter als die im vorhergehenden Kapitel abgehandelte Malerei? Die Ursprungsfrage ist da eingehend genug erörtert. Der Ausdruck „Bildnerei" ist eben im strengen Wortsinn nur auf plastische Arbeit und der oben angeführte Satz ausschließlich auf den Gegensatz von Relief und Rundplastik zu beziehen. Für die Sarkophagreliefs begründet L. auch allein seine Zweifel gegen meine Ausführungen über die alexandrinische Richtung in der altchristlichen Kunst. Daß ich die Möglichkeit der Entstehung der einschlägigen Denkmäler — im Grunde kommt es nur auf die Typen an — in Rom nicht in Betracht gezogen hätte, ist aber ein unzutreffender Einwand, da die allgemeine Frage, welchen Anteil Rom an der gesamten Denkmälerklasse haben kann, bei mir an die Spitze der Darstellung gestellt ist und der ganze Gedankengang auf die Ausscheidung der wenigen Gattungen hinausläuft, die mit einiger Wahrscheinlichkeit als römisches Werkstatterzeugnis übrig bleiben. Für jene Einzelgruppe hatte ich nur den ergänzenden Nachweis zu erbringen, daß ihre Ikonographie alexandrinischen Ursprungs ist. L. bestreitet in dieser Hinsicht vor allem die Umdeutung des „Lesers" der antiken Sarkophagplastik auf den „Pädagogen" (Christus) in der christlichen, weil diese Erklärung sich bei dem Sarkophag von S. M. Antiqua und vollends beim ravennatischen Kindersarge nicht durchführen läßt. Allein die Verfertiger dieser beiden Stücke können sehr wohl über den Sinn des christlichen Bildtypus im unklaren geblieben sein und an der herkömmlichen Gestalt deswegen den Kopf wie bei den gleichzeitigen heidnischen Denkmälern für Porträtdarstellung des Verstorbenen unausgearbeitet belassen haben. Solche Einzelfälle beweisen nichts gegen die allgemeine Geltung des Typus und darum auch nichts gegen meine Deutung des Sarkophags von La Gayolle, sieht doch L. selbst im ravennatischen Kindersarg nur einen „verwässerten Nachklang" von dessen Sinnbildern, — mit vollem Recht, wenn auch kein stilkritisch geschulter Beurteiler die mehr als gewagte Ansetzung desselben in das 5. bis 6. Jh., also um 2 bis 3 Jahrhunderte nach dem ersteren, unterschreiben wird. Daß aber die altchristliche Kunst den Pädagogen wirklich veranschaulicht hat, wird er mir erst abstreiten dürfen, wenn er für den jüngeren, völlig abweichenden Sarkophag von Salona, um dessen befriedigende Deutung sich alle bisherigen Erklärer vergebens bemüht haben, einen überzeugenderen Vorschlag als ich zu bieten und ein Relief mit der Beischrift „Paedagogus" aus der Welt zu schaffen vermag. Mehr als alle daran geäußerten Zweifel wiegt die einfache Zustimmung von Baumstark a. a. O. S. 164.

Gruppe christlicher Sarkophage beherrscht. Diese Übereinstimmung ist offenbar bisher nur darum unbeachtet geblieben, weil uns die geschlossene Bilderfolge in Rom sonst nicht begegnet, was eben auf auswärtige Entlehnung derselben zu schließen erlaubt. Andererseits haben sich zwei von den einschlägigen 5—6 Särgen[1]) nicht daselbst, sondern in Gallien und in Ravenna erhalten und trägt derjenige von La Gayolle anerkanntermaßen ausgeprägt griechischen Stilcharakter. Gleichwohl haben sie insgesamt die aus der Antike überkommene Gestalt des lesenden Mannes gemein, teils noch im ursprünglichen Sinne des in musischer Beschäftigung begriffenen Lesers, auf dem gallischen Sarkophag aber in christlicher Umdeutung zum göttlichen Pädagogen nach der Auffassung eines Clemens Alexandrinus.[2]) Hirtenidyll, Fischer, die Jonasszene und Noah erscheinen außerdem ganz im Stil eines hellenistischen Reliefbildes in zusammenhängender Landschaftsdarstellung vereinigt auf zwei von allen übrigen völlig verschiedenen römischen, also von einem gemeinsamen Vorbild bezw. Musterbuch abhängigen Särgen, und zwar auf dem einen in gedankenloser Verquickung mit zwei jüngeren Bildtypen.[3]) So erklärt es sich auch leicht,

1) Hinzuzufügen ist den vollständigen Denkmälern wohl auch das Bruchstück aus Albano im K.-Friedrich-Museum mit der Gestalt des guten Hirten neben frei gruppierter Herde und dem Fuß einer sitzenden Gestalt, vermutlich eines szepterhaltenden Mannes, also vielleicht eines christlichen Philosophen, wie in La Gayolle; vgl. Beschr. d. Bildw. d. Christl. Epochen 2. Aufl. III 1, Nr. 2. Nach dem rein antiken Stil könnte es aus der gleichen Werkstatt wie der Sarg der via Salaria herrühren.

2) L. v. Sybel a. a. O. S. 19 erkennt in allen diesen Gestalten nur die den Toten begrüßenden Angehörigen, aber die Gebärdensprache drückt sichtlich das Staunen über die empfangene Belehrung aus, wie beim Sarge von La Gayolle, wo die Parallele der Lehrszene mit dem Hirten und seinem Philosophenschüler am deutlichsten ist.

3) Die Häufigkeit der Verknüpfung von Jonas und Noah hat schon die Beachtung der christlichen Archäologen, aber noch keine befriedigende Erklärung gefunden: vgl. A. de Waal, Röm. Quartalschr. 1909, S. 250 ff., und E. Becker, ebenda 1912 S. 173 ff. Hirtenbild, Jonasszenen und Noah faßt auch die Lampe des Florentinus im K.-Friedrich-Mus. zusammen und fügt ihnen noch Sonne, Mond und die orphischen Planeten hinzu, während für den Fischer der Platz nicht reichte. Daß die Herde 7 Köpfe zählt, wie im Arkosolbilde von Kyrene, ist schwerlich ein Zufall. Dort umgeben den Hirten 7 Fische; vgl. meine Altchristl. u. byzant. Kunst, Hdb. d. K.-Wiss. T. I S. 64, Abb. 51. Die Siebenzahl ist also wohl ebensowenig bedeutungslos wie ihre Verbindung mit ihm. Umgekehrt ist auf dem Sarge von La Gayolle die Herde neben dem Fischer gelagert und wieder die Sonne beigefügt. Sonne, Mond und Sterne sind für Origenes Sinnbilder des Lichts und als solche des Heilands. Im Bilde der Morgensonne aber erblickt schon Philo von Alexandrien den Messias — Logos und die christliche Dichtung und Exegese der alexandrinischen Schule

daß der gute Hirte und der Fischer sowie die Orans noch auf den in rein antikem Stil gehaltenen ältesten geriefelten Sarkophagen fortleben und daß der erstere hier manchmal die unverkennbaren Merkmale des heroischen Alexanderkopfes trägt, sowie daß in dieser Sarkophagklasse sogar Orpheus der Hirte vorkommt, der wiederum nur einmal in den römischen Katakombenfresken einer den Sakramentskapellen benachbarten Region vertreten ist. Den durch die ersten neutestamentlichen Wunderszenen u. a. m. bereicherten Bilderkreis der älteren sepulkralen Malerei aber faßt ein von allen römischen Denkmälern abweichender altertümlicher Sarkophag aus Le Mas d'Ayre noch immer mit dem in freierer Gestaltung dargestellten Pädagogen und der Taufszene zusammen.[1]) In seiner Vollständigkeit bieten ihn endlich einschließlich einzelner sonst nur auf den Goldgläsern u. a. Denkmälergattungen belegten Szenen, wenngleich schon in Vermischung mit einer späteren syrisch-palästinensischen Typenschicht, die Deckenmalereien der Mausoleen von El Bagauat in Oberägypten. Bevor dieser gesamte Sachverhalt nicht eine anderweitige befriedigende Erklärung gefunden hat, wird daher die Folgerung, daß Alexandria als die Wiege der christlichen Kunst anzusehen sei, für jeden Unvoreingenommenen sich als die wahrscheinlichste Annahme behaupten.

Daß sich die weitere Entwicklung der altchristlichen Kunst nur mit Hilfe der Hypothese aufklären läßt, hat Sybel selbst ausgesprochen. Bei meinem dahinzielenden Versuche habe ich die gleiche Methode befolgt wie für die Anfänge. Innerhalb der verschiedenen Denkmälergattungen ließ sich zunächst der ikonographische Bestand der jüngeren Typenschicht und ihrer Verteilung auf die unterschiedlichen stilistischen Entwicklungsstufen feststellen. Sobald sich aus der Uebereinstimmung zwischen der sepulkralen Malerei, Sarkophagplastik und nunmehr auch der Kleinkunst eine einheitliche Kunstströmung ergab, durfte ihr Ausgangspunkt einerseits durch innere Gründe, andererseits durch die Beziehung auf literarische Zeugnisse mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmt werden.

Christus selbst, wie D ö l g e r, Sol Salutis Gebet und Gesang im christlichen Altertum, Münster i. W. 1920, S. 112 ff. u. S. 118, kürzlich nachgewiesen hat. Das alles bildet doch offenbar eine zusammenhängende Gedankenwelt, aus der die römische Katakombenmalerei kaum geschöpft hat. Die in Aussicht stehende Arbeit eines jüngeren Forschers über den Fischer Orpheus wird hoffentlich tiefer in sie hineinleuchten.

1) Die weitere Zugehörigkeit dieses Sarges erkennt auch v. S y b e l a. a. O. S. 18 trotz abweichender Deutung an. Der eigenartig bekleidete Daniel findet sich auf dem verlorenen Kölner Goldglase bei G a r r u c c i, Storia etc. III, tav. 109, 1, wieder.

In der römischen Katakombenmalerei, die nach wie vor noch bis in die nachkonstantinische Zeit den beträchtlichsten Bildstoff darbietet, vollzieht sich im Laufe und zumal seit Mitte des 3. Jhs. in doppelter Richtung eine bedeutsame Erweiterung des älteren Bilderkreises. Sie besteht noch zum Teil in einer erheblichen Vermehrung alttestamentlicher Darstellungen, die nicht mehr durchweg als Erlösungstypen zu verstehen sind. Allgemein greift eine lebhaftere erzählerische Auffassung Platz, die in diesen zur Hinzufügung von Nebengestalten wie des Habakuk bei Daniel und des Engels bei den Jünglingen im Feuerofen, darüber hinaus aber sogar von ganzen Nebenszenen — z. B. des Verhörs der drei Jünglinge vor Nebukadnezar — und so zur Entstehung einer zusammenhängenden Bilderfolge, vor allem des Moseslebens, führt. Daß der alttestamentliche Gesetzgeber beim Quellwunder und der vorhergehenden Bedrängung durch die Israeliten bisweilen die Züge des Petrus annimmt, ist jedoch nicht aus einer (unbezeugten) römischen Legende zu erklären und deshalb auch keineswegs der dortigen Kunstübung gutzuschreiben. Die Gleichsetzung hat vielmehr ihren Ursprung in dem Wortspiel πέτρα und Petrus und rein antitypische Bedeutung.[1]) In den allmählich hinzukommenden neutestamentlichen Bildtypen des Weinzaubers, der Brotvermehrung, der Heilung des Blindgeborenen u. a. m. tritt nunmehr die Gestalt des Wundertäters beherrschend hervor. Gleichzeitig findet auch eine Ausspinnung der Kindheitslegende und einmal — aber nur dieses eine Mal in Rom — ihre Vereinigung mit einer Anzahl der Wunderszenen zu einem christologischen Zyklus statt.[2])

Dieser erweiterte Bilderkreis der Katakombenmalerei spiegelt sich wiederum in mehreren Sarkophagklassen, und zwar in ungleichmäßiger

---

1) Vgl. E. Becker, Das Quellwunder des Moses, Straßburg 1910, sowie Röm. Quartalschr. 1912, S. 165 ff., und meine Bemerkungen dazu im Repert. f. K.-W. 1912, S. 200, Anm. 19. Auch die Nebenszene wird doch wohl auf Moses zu beziehen sein, wie die Idealtracht der Begleitfiguren auf dem lateranensischen Jonassarkophag Nr. 55 beweist. Wie verbreitet die Gleichsetzung war, beweist die Beischrift „Petrus virga perquotiet" auf der Schale von Podgoriza. Das schließt natürlich nicht aus, daß man hier wie in der typischen Bedrängungsszene zugleich den neutestamentlichen Vorgang der Verleugnung Petri erkannte, wie Becker für die letztere wahrscheinlich gemacht hat. Seiner Deutung der Fluchtszene als Errettung Lots aus Sodom stehen hingegen m. E. unüberwindliche Schwierigkeiten in der dargestellten Handlung und der Tracht der Nebenfiguren im Wege.

2) Vgl. J. Wilpert, Ein Zyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der Hll. Petrus und Marcellinus, Freiburg 1891, und meine Ausführungen a. a. O. S. 190 ff.

Verteilung, was uns als Hilfsmittel bei der Ablösung seiner übereinandergeschobenen Schichten dienen kann. Erst unvollständig ist sein Bestand im Typenschatz der einreihigen Särge mit ungetrenntem Figurenfries römischen und gallischen Fundorts enthalten, von diesen stehen die ältesten und schönsten einander stilistisch so nahe, daß sie sich als Arbeiten ein und desselben Kunstkreises zu erkennen geben, während die Masse der geringeren und ungleichartigen Arbeiten als jüngere örtliche Werkstattnachbildungen anzusehen sind. Durchweg haben die neutestamentlichen Wunderszenen mit dem jugendlichen, öfters lockenhaarigen Christus in einer mit der sepulkralen Malerei annähernd übereinstimmenden Auswahl das Übergewicht. Sie beruht noch immer auf den exorzistischen Formeln, ja sogar erweislich auf ganz bestimmten Fassungen der sogen. pseudocyprianischen Gebete aus syrisch-hellenistischer Quelle. Andere Tatsachen weisen in dieselbe Richtung. Vor allem treten auch an diesen Sarkophagen bereits neue Mosesszenen hinzu, am häufigsten jene Nebenszene der Bedrängung und die Erweiterung des Quellwunders durch trinkende Israeliten. Und wieder nimmt der Gesetzgeber hier oft ganz die Züge des Petrus an. Auch taucht der Apostel selbst bereits in der Ansage der Verleugnung auf. Diese gemeinsamen Neuerungen der Wandmalerei und der Sarkophagplastik müssen wir keineswegs der selbständigen treibenden Kraft der römischen Kunst zuschreiben, zumal die Särge einzelne Sondertypen aufweisen wie die Belebung der Totengebeine nach Ezechiel 37. Sie berechtigen uns vielmehr, nach einem Vorort christlicher Kunstübung im Osten auszublicken, wo das innige Verhältnis zum Alten Testament sowie die Bevorzugung des Petrus sich aus einer kräftig fortlebenden judenchristlichen und örtlichen kirchlichen Überlieferung erklärt, — nach Antiochia. Fällt ihm doch während des 3. Jhs. auch in der Ausgestaltung des Kults und der Verfassung der Kirche im Orient die Führung zu.[1]) Die zwischen Antiochia und dem kleinasiatischen Missionsgebiet des Paulus bestehende Spannung macht es aber auch leicht verständlich, daß schon an den frühesten Beispielen der in Rede stehenden Sarkophagklasse dem Petrus der Heidenapostel ebenbürtig als Begleitfigur der Hauptgestalt der Orans gegenübertritt, mögen wir nun in dieser die von beiden Häuptern der Kirche begrüßte

1) An dieser Voraussetzung können mich auch die Einwendungen von Lietzmann a. a. O. Sp. 433 nicht irremachen. Wenn auch die Gegensätze zwischen Juden- und Heidenchristentum ihre Schärfe im 3. Jh. verloren hatten, so blieb doch die Vorstellung von der zwiefachen Wurzel der Kirche (ex circumcisione und e gentibus) noch weit darüber hinaus lebendig, wie noch die kirchlichen Mosaiken bezeugen (s. u.).

und in die Seligkeit eingeführte Verstorbene oder gar wie in jüngeren Denkmälern die Verkörperung der Kirche selbst zu erkennen haben.[1])

Von den Sarkophagklassen alexandrinischer Richtung scheidet die besagte Gattung vollends das Verschwinden des guten Hirten und das Zurücktreten der Daniel- und Jonasszenen (auf die Nebenseiten). Doch erhalten sich diese auch an der reicheren Spielart der Särge mit zweireihigem Figurenfries und Doppelporträt in Muschelnische, die sich nach ihrem Hauptfundort (S. Callisto) und dem nur nach Arles und Syrakus übergreifenden Verbreitungsgebiet sowie nach ihrem eklektischen Typenschatz und einer gleichmäßigen Vergröberung verfallenden Stilcharakter größtenteils als römische Werkstatterzeugnisse des 4. Jhs. verraten. Allein der schöne Sarkophag Nr. 55 des Lateran-Museums aus S. Paolo f. l. mura schließt sich noch, sei es als dortige Arbeit eines griechischen Steinmetzen oder als Nachbildung, den ältesten einreihigen Friesen an und kann, wie v. Sybel gezeigt hat, wegen der Barttracht der beiden Bildnisbüsten kaum später als um 300 n. Chr. angesetzt werden, was die Richtigkeit der Zeitansätze der vorbildlichen einreihigen Sarkophagklasse und der ihr entsprechenden Katakombenmalereien bestätigt. Um so größere Bedeutung gewinnt die Tatsache, daß auf diesem Sarge bereits die Händewaschung des Pilatus, wenngleich in sichtlich unvollständiger Wiedergabe, vorliegt (überdies die Berufung des Moses usw.). Auf späteren zweireihigen Sarkophagen kommen auch die Szenen der Epiphanie und Jugendlegende und die drei Jünglinge vor Nebukadnezar hinzu, sowie der Einzug in Jerusalem und die Apostelmartyrien u. a. Entlehnungen aus dem Typenschatz der Säulensarkophage (s. u.). Mit diesem stehen also beide Spielarten der Figurenfriese freilich schon in mehr oder weniger enger zeitlicher Berührung.

Dieser gesamte Sachverhalt hat mich schon früher zu dem Schluß geführt, daß die Katakombenmalerei des ausgehenden 3. Jhs. bereits den Einfluß eines alt- und neutestamentlichen kirchlichen Bilderzyklus widerspiegelt, der uns jedoch in einheitlicher Zusammenfassung in Rom wieder nur einmal in dem erwähnten Cubiculum von S. Pietro e Marcellino vor Augen steht. Darauf deuten die schon hervorgehobenen antitypischen Beziehungen und der erzählerische Zug mancher Szenen

1) Den vollständigen römischen und gallischen Särgen reiht sich ein vor mehreren Jahren in Rom erworbenes Bruchstück der Berliner Sammlung an, das diese Mittelgruppe umfaßt; vgl. Amtl. Ber. 1914 XXXV, Nr. 8, Sp. 241/2, Abb. 129. Die ikonographische Ausprägung der beiden Apostelköpfe steht noch auf der frühesten Stufe, d. h. sie bleibt bei Paulus auf die Kahlköpfigkeit und bei Petrus auf den dichten (aber doch schon gekrausten) Haarwuchs und kurzen Bart beschränkt; vgl. dazu v. Sybel, Der Herr der Seligkeit, S. 10.

hin. Wäre diese jüngere Bilderschicht aus freier Neuschöpfung der römischen Maler entsprossen, wie die christlichen Archäologen und für die Masse der Gruftmalereien auch v. Sybel noch immer annehmen, so hätten sich zwischen den Typen viel festere Verbindungen bilden müssen. Läßt doch der friesartige Reliefschmuck der Särge die Einheitlichkeit der Typenreihe erkennen. Aber jene schöpfen offenbar nunmehr vielfach aus neuen Musterbüchern und übertragen die Bilder in das herkömmliche Schema des malerischen Grabschmuckes. Zwar verschließt sich L. v. Sybel keineswegs ganz der Erkenntnis, daß die jüngere Katakombenmalerei bereits die Einwirkung des kirchlichen Monumentalstils verrät[1]), aber er beschränkt sie im wesentlichen auf die neuen ikonographischen Bildtypen des „Herrn der Seligen", der nunmehr in persönlicher Erscheinung dargestellt wird und schon in der Deckenmalerei des besagten Cubiculums von S. Pietro e Marcellino an Stelle des guten Hirten tritt. Die Frage nach ihrer Herkunft rückt damit in der Tat in den Brennpunkt der Untersuchung. Diese früheste unzweifelhafte Darstellung des lehrenden Christus gibt ihn in jugendlicher Erscheinung bereits inmitten des Halbkreises von sechs (bezw. acht) sitzenden Aposteln mit der Capsa zu Füßen und der Rolle in der Linken, die Rechte zur Lehrgebärde erhoben, wieder, d. h. im Typus des hellenistischen Hebdomadenbildes.[2]) Wir dürfen daher zunächst nicht mehr als den allgemeinen Sinn hineinlegen, daß er der Lehrer des Collegiums ist, wenngleich der über dasselbe erhöhte, wie es die Komposition in S. Pietro e Marcellino sehr anschaulich ausdrückt. Eine ganz klare Neuschöpfung der christlichen Antike steht uns hier vor Augen, für die wir in den Katakombenfresken keine Vorstufen nachweisen können. Denn ein paar nicht einmal ganz gesicherte Einzelgestalten des sitzenden Christus[3]) geben doch nur die Grundvorstel-

1) L. v. Sybel, Frühchristl. Kunst, S. 15 ff. u. 25 ff.

2) L. v. Sybel, Christl. Antike I S. 277 ff., mit Hinweis auf Wilpert, Mal. d. röm. Kat. I S. 400 u. Taf. 96. Meine Angabe im Hdb. d. K.-W., Altchristl. u. byz. K. I S. 82, daß es 8 seien, beruht auf Versehen; vgl. Repert. f. K.-W. 1912 S. 197 u. Wilpert a. a. O. S. X, 5 u. 17. Die Sechs- (bezw. die Acht-) Zahl ist nicht mit v. Sybel, Röm. Mosaiken, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1918, S. 298 ff., und Achelis a. a. O. S. 17 u. a. hier und in andern Fällen als Abkürzung anzusehen, da kein älteres Beispiel mit zwölf Aposteln vorliegt. Dagegen bleibt es zweifelhaft, ob nicht die Einzelgestalt des lehrenden Herrn auf dem Thronsitz bereits aus dem Gesamtbilde der Versammlung herausgelöst ist, da der frühe Zeitansatz der einschlägigen Katakombenfresken (s. u.) noch fraglich erscheint. Vgl. Repert. f. K.-W. 1912 S. 197.

3) L. v. Sybel, Frühchristl. Kunst, S. 17, verweist nur auf Wilpert, Die Malereien d. röm. Kat., Taf. 49 u. 75.

lung wieder, die wir schon für den älteren Bilderkreis voraussetzen müssen. Ihren bildlichen Ausdruck dürfen wir wohl in der Sakramentskapelle A 3 in der mit entfalteter Schriftrolle dasitzenden jugendlichen Gewandfigur des Lesers in sinnbildlicher Verknüpfung mit dem wasserschöpfenden Manne (Refrigerium), schwerlich der Sameriterin, erkennen. Aus der allgemeinen Vorstellung vom Lehrer[1]) kann ja auch nur die allegorische Sonderbedeutung des Pädagogen geflossen sein. Bevor er in das Mittelfeld des sepulkralen Gewölbeschmuckes rückte, mag dieser anfangs noch sinnbildlich aufgefaßte Typus vielleicht schon in die Apsiden der christlichen Betsäle und ersten Basiliken Aufnahme gefunden haben. Hier aber konnte sich der Keim leicht zum Gesamtbilde der Lehrversammlung entfalten, für das gewiß manche Exedra in der Darstellung der sieben Weisen oder anderer Philosophenvereine das Vorbild darbot. Es wundert mich, daß v. Sybel diese durchaus in seiner Gedankenrichtung liegende Folgerung nicht vor mir selbst klar ausgesprochen und auch jetzt nicht anerkannt hat. Erhält sich doch die Siebenzahl gelegentlich noch in den Wiederholungen des christlichen Bildtypus sogar in der römischen Katakombenmalerei des 4. Jhs. Daß sich aber die Schar der Apostel früh auf acht, zehn und zwölf vermehrt, und daß innerhalb derselben bald die beiden Apostelfürsten — nicht etwa als Häupter der römischen, sondern als Vertreter der juden- und heidenchristlichen Kirche[2]) hervorgehoben werden, indem sie an die Seite des Herrn rücken und manchmal allein mit ihm den Vorzug des Sitzens teilen, findet eine ungezwungene Erklärung aus der kirchlichen Gedankenwelt und dem künstlerischen Bedürfnis der Individualisierung, das selbst in den Denkmälern der Kleinkunst im Anfange erst schwache Wirkungen ausübt. Ihren Ursprung und ihre Fortbildung muß die Komposition einem Vorort christlichen Gemeindelebens verdanken, wo die Vorstellung von dem Lehramt der aposto-

---

1) Ohne diese Voraussetzung kommt auch v. Sybel a. a. O. S. 17 nicht aus. Die christliche Archäologie läßt uns leider noch immer auf eine systematische Bearbeitung der zahlreichen Lehrgestalten und Lehrszenen warten, wie sie nicht nur in der Katakombenmalerei Roms und Neapels, sondern auch in den Graffiti auf Sarkophagen u. a. Denkmälern mit jugendlichem oder bärtigem Lehrer oder Vorleser vorliegen. Die vermeintlichen Totengerichtsdarstellungen (bezw. Einführungsszenen) gehören wohl größtenteils hierher: vgl. Wilpert, Ein Cyklus christol. Gem. usw. S. 5. und dagegen v. Sybel a. a. O. S. 17 und Christl. Ant. I S. 269 ff., sowie meine Hinweise im Hdb. d. K.-W., Altchristl. u. byz. Kunst I S. 82.

2) In diesem Sinne fasse ich auch die sogen. Advokaten der oben erwähnten Gerichts- (bezw. Einführungs)szenen auf, wenngleich in späteren Fresken Märtyrer an Stelle der Apostel treten mögen.

lischen Kirche besonders lebendig war und doch ihre Spiegelung in gewissen Formen antiken Geisteslebens fand. Beides trifft, wie ich schon früher vermutet habe, für Antiochia mit seiner blühenden, spätantiken Rhetorenschule zu, — viel weniger hingegen für Rom.

Sowohl für die Richtigkeit der Deutung, wie für den antiochenischen Ursprung des Hebdomadenbildes bieten vor allem die Denkmäler der Kleinkunst mit ihrer freieren Behandlung des Vorwurfs Gewähr. Noch um Mitte des 4. Jhs. war die Vorstellung von der Belehrung der Apostel durch Christus so lebendig, daß er auf der Lipsanothek von Brescia in völlig freier Bildgestaltung, in jugendlicher Erscheinung mit entfalteter Rolle in ihrer Mitte stehend, wiedergegeben ist, — daneben das Gegenbild des guten Hirten.[1]) Nur gewaltsam läßt sich diese Darstellung von dem kirchlichen Bildtypus ableiten. Aber auch die allmähliche Fortbildung des letzteren spiegelt sich in den Erzeugnissen des Kunstgewerbes, beginnend mit der noch ins 3. Jh. fallenden zwölfköpfigen Lehrszene des Silberkastens von S. Nazaro (Mailand), von dem erst Paulus individuelle Züge annimmt, über die vollzählige disputierende Apostelversammlung der Berliner Pyxis aus der zweiten Hälfte des 4. Jhs. bis zu einem neuen hochbedeutsamen Fundstück. War der ikonographische und stilistische Zusammenhang der vorgenannten Arbeiten mit der antiochenischen Kunst von Strzygowski, Ainalow und mir schon dargelegt worden[2]), so ist der heute im Besitze der Gebr. Kauschaki in New York befindliche Silberkelch tatsächlich im J. 1910 aus dem Boden von Antiochia ans Licht gekommen.[3]) Allerdings ist die Lehrversammlung hier in lauter sitzende Einzelgestalten aufgelöst, von denen je sechs derart auf beide Seiten des Gefäßes verteilt sind, daß sich jedesmal fünf in Seitenansicht dargestellte Apostel auf den zweimal in Vollansicht inmitten der oberen Reihe wiedergegebenen Herrn beziehen. Die Verdoppelung der Hauptgestalt dient zwar augenscheinlich dem dekorativen Bedürfnis der Komposition, bietet jedoch der Erklärung eine gewisse Schwierigkeit, da sie auch sinnbildliche oder typologische Bedeutung zu haben scheint.

1) Vgl. Repert. f. K.-W. 1912 S. 220, sowie v. Sybel, Zeitschr. für Kirchengesch. 1918, S. 283.

2) Vgl. die von mir a. a. O. S. 222 gegebenen Hinweise und den Silberkasten bei Graeven, Zeitschr. f. Christl. Kunst 1899, Taf. I, oder Venturi, Storia dell' arte ital. I p. 513, Fig. 446.

3) Leider unvollständig veröffentlicht von Gust. A. Eisen, Amer. Journal of archaeol. 1916 II. Ser. vol. XX p. 426 ff., dessen frühe Zeitbestimmung und unkritische Behauptungen mit Recht von F. Volbach, Germania 1918, S. 23 ff., G. Stuhlfauth, Die ältesten Porträts Christi und der Apostel, Berlin 1918, und N. A. Bees, Monatshefte f. Kunstwiss. 1919, S. 143 f. bestritten werden.

Denn das eine Mal ist Christus in knabenhaftem Alter mit der Rolle in der Linken dargestellt, im anderen Falle als Jüngling, die Arme in lebhafter Gebärde ausbreitend und den rechten zugleich erhoben mit dem Gotteslamm der Apokalypse zur Seite. Beweist das, daß er hier schon als der Auferstandene und die Apostel als seine Beisitzer in der Parusie aufgefaßt sind, so dürfen wir vielleicht im Zwölfjährigen schon die Verkörperung des Logos (bezw. des Immanuel) wie in der byzantinischen Kunst des Mittelalters erblicken.[1] Jedenfalls hat das Gruppenbild hier bereits den tieferen theologischen Gedankeninhalt gewonnen, wie in den gleichzeitigen Denkmälern des kirchlichen Monumentalstils (s. u.). Der Umstand, daß nicht nur der unterhalb des Lehrers zur Rechten und Linken sitzende Petrus und Paulus, sondern auch die übrigen Apostel ausgeprägte Charakterköpfe tragen, sowie die ziemlich schweren Proportionen der Gestalten weisen wohl schon in den Ausgang des 4. oder Anfang des 5. Jhs. Um so bedeutsamer ist es, daß auch dieses Werk der Kleinkunst sämtliche Jünger mit ausgestrecktem rechten Arm, gleichsam dem Herrn ihren Beifall zollend, wie in der herkömmlichen Lehrszene wiedergibt.

Dem einfachen Gesamtbilde des Apostelkollegiums, das um den lehrenden Christus und die ihm zunächst sitzenden beiden Hauptapostel zum symmetrischen Halbkreise geordnet ist, begegnen wir um dieselbe Zeit noch in einem kirchlichen Apsismosaik der von Galla Placidia geweihten Cap. S. Aquilino in Mailand (S. Lorenzo). Die Andeutung des Schauplatzes beschränkt sich auf die Felsstufe zu ihren Füßen, während die Paradiesesflüsse und der Lämmerfries immer noch fehlen. Die Darstellung entspricht ganz der erhaltenen Oberhälfte einer Freske des 4. Jhs. in der Domitillakatakombe[2]), auch in der Haltung und Lehrgebärde, sowie im Kopftypus des jugendlichen Christus mit halblangem, lockigem Haar, — dem jedoch in Mailand schon der Nimbus mit eingezeichnetem Kreuzmonogramm hinzugefügt ist. Dieses Christusideal werden wir demnach als eine Schöpfung der altchristlichen Monumentalmalerei ansehen dürfen, das in der Folgezeit auch von der syrischen Kleinplastik und Elfenbeinschnitzerei aufgenommen wird.[3])

---

1) Andere Möglichkeiten wären, daß wirklich als Gegenbild der Christusknabe unter den Schriftgelehrten dargestellt ist, doch hat sie wenig Wahrscheinlichkeit für mich. Da die Gestalt nicht abgebildet ist, läßt sich die Frage auf Grund der Beschreibung allein nicht entscheiden.

2) Vgl. Hdb. f. K.-W. usw., S. 82 Taf. XII 2 und S. 84 Abb. 65. v. S y b e l, D. Herr d. Sel., S. 10, gibt für S. Aquilino ohne rechten Grund den viel zu späten Zeitansatz um 500 n. Chr.

3) An den Ciboriumsäulen von S. Marco und den jüngeren Pyxiden, während die Berliner Pyxis noch den allgemeinen rundköpfigen Jünglingstypus

Leider läßt sich nicht mehr feststellen, ob ihn auch das zerstörte Mosaik der Hauptapsis des Umgangs von Sa. Costanza und das verschwundene Apsismosaik der Basilika Severiana in Neapel enthielt, beide Denkmäler aber boten anscheinend noch das einfache Bild der apostolischen Lehrversammlung, wenngleich das erstere mit einer noch zu berücksichtigenden Erweiterung. Seine weite Verbreitung ist mit der Annahme seiner Entstehung in der römischen Kirchenmalerei schwer vereinbar, zumal auch die ikonographische Fortbildung desselben in andere Richtung weist (s. u.).

Ein zweiter Bildtypus, der im Mosaikschmuck der Apsiden die weiteste Verbreitung gewinnt, läßt sich überhaupt nicht mit überzeugender Wahrscheinlichkeit aus der kirchlichen Malerei der Frühzeit ableiten. L. v. Sybel freilich glaubt seinen Ursprung sogar in die Bischofskirche Roms und an die Wende des 2. Jhs. zurückverlegen zu können. Allein sein einziges Beweisstück bildet die seiner älteren und jüngsten Schrift als Titelbild vorgesetzte Gestalt eines stehenden Mannes mit jungem Bart, der in der Linken das aufgeraffte Mantelende und eine geöffnete Buchrolle hält und die offene Rechte erhebt, aus dem Mittelfelde eines Arkosolgewölbes der Domitillakatakombe. Er deutet sie als den zur Seligkeit aufrufenden Herrn. In bärtiger Erscheinung werden wir aber Christus, selbst um Mitte des 3. Jhs., auf die mir die dekorative Umrahmung frühestens hinzuweisen scheint, doch nur als den Lehrer dargestellt erblicken dürfen und in seiner Gebärde, wie schon Garrucci treffend bemerkt, den begleitenden Ausdruck der Verkündigung seiner durch die Rolle versinnlichten Lehre. Dem Aufruf einen besonderen Bezug auf die Seligkeit beizulegen, fehlt jeder zwingende Grund, — mithin auch dem Rückschluß, daß der Typus nicht für die Gruftmalerei geschaffen sein könne. In der Luft schweben vollends die weiteren Vermutungen v. Sybels, daß zur Raumfüllung diesem Typus in den Apsiden zuerst die Paradiesesbäume und dann die beiden anbetenden Hauptapostel hinzugefügt worden seien[1]), — und zwar schon als Vertreter der römischen Kirche. Allein daß sie schon im Brief des Clemens Romanus an die Korinther gepaart sind, berech-

---

bewahrt und die Lipsanothek mit den Säulensarkophagen den sogen. Galiläertypus der Goldgläser mit längerem schlichtem Haupthaar teilt. Daß aber die Malerei den neuen Typus geschaffen hat, bestätigt auch das bemalte Kästchen des K.-Fried.-Museums aus Achmim mit der Beischrift Σωτήρ, Beschr. d. Bildw. d. Christl. Ep. Bd. III 1, Nr. 1604. Es bietet einen noch stärkeren Anhalt als die übrigen von Strzygowski beigebrachten Beispiele, um ihn schon der alexandrinischen Kunst zuzusprechen.

1) L. v. Sybel, Der Herr der Seligkeit, S. 19, u. Repert. f. K.-W. 1916 S. 126; Zeitschr. f. Kirchengesch. 1918, S. 273, u. Frühchristl. Kunst S. 16 u. 25 ff.

tigt uns ebensowenig zu dieser Annahme wie die Voranstellung des Petrus bei ihm schon die Anerkennung seines Primats bezeugt.[1]) Die vermeintliche römische Dreifigurengruppe, für die jeder monumentale Beleg fehlt, würde außerdem, wie v. Sybel bemerkt, bereits die Apostelporträts voraussetzen, die uns wohl am frühesten in den einreihigen Sarkophagfriesen (s. o.) begegnen. In solcher klaren Gegenüberstellung treten sie uns in der Malerei erst in dem Bildtypus entgegen, dessen allmähliche Entstehung der Verfasser der christlichen Antike aufzuklären sucht — in der sogen. Übergabe des Gesetzes (Traditio legis), einem alten Zankapfel der Forschung. Schon auf einem römischen Goldglase des 4. Jhs.[2]) zeigt das Bild übereinstimmend mit den frühesten Mosaikdarstellungen (s. unten) u. a. Denkmälern Christus in Frontansicht auf dem Paradieseshügel stehend und die offene Rechte erhebend zwischen dem von links mit erhobener rechter Hand herantretenden Paulus, neben dem eine Palme mit dem Phönix auf der Krone aufragt, und dem von rechts mit vorgestreckten Händen hinzueilenden und das Kreuz in der Linken schulternden Petrus, in dessen Gewandbausch die aus der Linken Christi schräg niederhängende entrollte Schriftrolle herabreicht. Ein tieferes Verständnis des dargestellten Vorgangs haben uns neuerdings Birt und v. Sybel in dankenswerter Weise erschlossen, aber, zumal der letztgenannte, daran auch ein paar Fehlschlüsse geknüpft. Geben wir ruhig zu, daß es sich hier nicht um die Übergabe eines Gesetzbuches als Sinnbildes der kirchlichen Herrschaft an Petrus handelt, sondern daß die Rolle sich durch die mehrfach vorkommende Inschrift legem dat (nicht tradit, wie man andernfalls erwarten müßte) durch das Zeugnis des Lactantius u. a. m. als das Evangelium zu erkennen gibt. Mag Petrus auch die verhüllten Hände nach früh verbreiteter orientalischer Kultsitte nur als Behüter der heiligen Lehre und neuen Lebenssatzung vorstrecken, so ist er dadurch doch in engere Verbindung mit Christus gebracht und durch das Triumphkreuz bezw. Monogramm zugleich als sein Nachfolger, Paulus hingegen durch die halbgeöffnete Hand augenscheinlich nur als anbetender Empfänger der Botschaft[3]) gekennzeichnet, deren Verbreitung seines Amtes ist.

---

1) Was v. Sybel, Zeitschr. f. Kirchengesch. S. 277 ff., selbst den christl. Archäologen bestreitet: vgl. im übrigen D. Herr d. Sel. 12 S.

2) Abgebildet bei v. Sybel a. a. O. S. 1, Abb. 1, nach Garrucci a. a. O. III, t. 180, 6.

3) Und nicht als staunender Zeuge der Erhöhung des Petrus, wie ich bisher glaubte. So weit stehe ich nicht an, mich durch die Ausführungen v. Sybels a. a. O. S. 21 ff. als überzeugt zu bekennen.

Eine Bevorzugung ist aus seiner Stellung zur Rechten des Herrn darum doch nicht zu folgern, die Anordnung der beiden vielmehr nach Wilperts auch von Sybel anerkannter Erklärung dadurch bedingt, daß Christus die Rechte für die Lehrgebärde frei haben mußte.[1] Dann aber ist es doch schwerlich reiner Zufall, daß das herabhängende Ende der Rolle in die vorgehaltenen Hände des Petrus zu liegen kommt, mag nun die Übergabe nach beendeter Verlesung dadurch angedeutet sein oder nicht. In jedem Falle ist die Darstellung als freie Schöpfung aus einer klaren Vorstellung heraus geschaffen, und zwar von der kirchlichen Malerei und nicht etwa von der Plastik. Darin sind wir mit v. Sybel einig. Schlagend beweisen das die auf einzelnen Reliefs vorkommenden Wolkenstreifen. Was ist aber der eigentliche Sinn der Szene? Meines Erachtens die Bestellung der beiden Apostel zu Häuptern der christlichen Kirche im Spiegelbilde eines idealen Vorgangs, der sich im Paradiese abspielt, — nicht jedoch der römischen, die im 4. Jh. noch nicht den Anspruch auf das Primat erheben konnte, sondern der apostolischen Gesamtkirche. Und dieses Sinnbild muß in einem Kunstkreise entstanden sein, in dem die Gleichberechtigung der Apostelfürsten anerkannt war, Petrus aber doch ein gewisser Vorrang zuerkannt wurde. Wie bei dem antitypischen Bilde des Quellwunders (s. oben, S. 123), so werden wir auch hier wieder auf seinen Bischofssitz Antiochia hingeführt.[2] Einerseits kommt in der Darstellung der Anspruch des kirchlichen Vororts gegenüber dem kleinasiatischen Missionsgebiet des Paulus[3]), andererseits der bleibende Gedanke von dem

1) Wilpert, Prinzipienfragen der christl. Archäologie, Freiburg 1889, S. 24, u. v. Sybel a. a. O. S. 25, mit Literaturübersicht über den schon in der Scholastik beginnenden „Rangstreit".

2) Zur diesbezüglichen Überlieferung vgl. die von mir im Repert. f. K.-W. 1912 S. 215 Anm. 1 herangezogenen Literaturnachweise.

3) Mit der von Lietzmann a. a. O. S. 433 lebhaft bestrittenen Annahme von der führenden Bedeutung Antiochias nicht für das gesamte, wohl aber für das südliche Kleinasien und von dem wachsenden Übergewicht Jerusalems innerhalb Syriens bin ich den Anschauungen von Duchesne (Les origines du culte chrétien, p. 17 u. 27 ff.) gefolgt, da sie mir mit den kunstgeschichtlichen Tatsachen im besten Einklang zu stehen scheint. Ich teile also wenigstens diese vermeintliche Phantasievorstellung mit einer kirchengeschichtlichen Autorität. Auf die judenchristliche Richtung der antiochenischen Urkirche scheint mir die Überlieferung vom Episkopat des Petrus allerdings zurückzuweisen, mag sie auch nur durch jüngere oder apokryphe Zeugnisse wie den Bericht von der Umwandlung einer Privatbasilika zur Kirche durch Teophilus beglaubigt sein. Die Bezugnahme auf den Apostelfürsten findet in der Sarkophagplastik ihre Stütze an seiner von E. Bekker a. a. O. nachgewiesenen Gleichsetzung mit dem alttestamentlichen Gesetzgeber, für die auch ein ziemlich früher syrischer Schriftzeuge zur Stelle ist. Der Ikono-

Ursprung der Kirche aus der juden- und heidenchristlichen Doppelwurzel zum Ausdruck. So verraten denn die ältesten erhaltenen Mosaikgemälde der sogen. Gesetzesübergabe auch unverkennbar ihr antiochenisches Vorbild. Daß der blonde Christus des östlichen Apsismosaiks im Umgang von Sa. Costanza dem syrischen Typus mit kurzem zweispitzigem Bart des unvollständigen Pariser und des Rabulaevangeliars entspricht, hat schon Ainalow festgestellt, v. Sybel hingegen unbeachtet gelassen.[1]) Das Bild ist, wie die beiden anderen Nischenmosaiken des Umgangs, erst bei der Umwandlung des Mausoleums der Constantina in ein Baptisterium hinzugefügt, der Zeitpunkt dürfte kaum so spät wie bisher angenommen wurde, sondern wohl noch in das 4. Jh. fallen. Dem römischen Denkmal geht anscheinend zeitlich noch die in eine antiochenische Bilderfolge (s. u.) eingereihte Darstellung der Szene am Gewölbe von S. Giovanni in Fonte in Neapel voraus[2]), die von ihm nur darin abweicht, daß sie Christus schon auf der Himmelskugel stehend zeigt und die Lämmer mitsamt den Toren der Paradiesesstadt vermissen läßt.[3]) Dazu ist neuerdings eine Freske des ausgehenden 4. Jhs. in der Katakombe von Grottaferrata hinzugekommen, die durch die übereinstimmende Bildgestaltung und wohl auch durch den sonst ungewöhnlichen dunkelblauen Grund ihre Herkunft aus dem Mosaikstil zu vermuten erlaubt.[4]) Wenn aber Wilpert dieses Gemälde auf dem Umwege über Neapel wie das dortige Mosaik trotz derselben und anderen Abweichungen zwischen beiden auf das verlorene Urbild der lateranensischen Taufkirche zurückführt und in diesem eine römische Schöpfung erkennen will, so bleibt das eine unbewiesene Schlußfolgerung, selbst wenn er mit der ersten Vermutung Recht hätte. Der Bildgedanke gehört in jedem Falle dem Orient, — daran lassen die

graphiker weiß eben solche beiläufigen Nachrichten höher zu bewerten als der reine Kirchenhistoriker. Von dem Ephesischen Patriarchat, dessen Ansprüche wohl vor allem den Westen Kleinasiens umfaßten, fehlt hingegen in den Denkmälern jeder greifbare Einfluß. Darum brauche ich es jedoch noch nicht „vergessen" haben.

1) Ainalow, Die Mosaiken d. 4. u. 5. Jhs., Petersburg 1895 (russisch), S. 25 ff. Über die Entstehungszeit vgl. K. Michel, Die Mosaiken von Sa. Costanza, Leipzig 1912, S. 40.

2) A. Muñoz, Arte 1908, p. 433 ff.

3) Wilpert, Mosaiken u. Malereien d. röm. Bauten, S. 269, erblickt darin eine Kopie des untergegangenen Apsismosaiks des konstantinischen Baptisteriums am Lateran ohne zwingenden Grund, sobald man sich von dem Gedanken frei gemacht hat, daß die Szene die Einsetzung des Petrus zum Haupt der römischen Kirche bedeutet.

4) Wilpert a. a. O. S. 269 ff. und Taf. 132. Auch die Hinzufügung des dekorativen Stillebens der Dattelpalmen und Vögel begründet keine einzige Beziehung zwischen beiden Denkmälern.

Einzelheiten der Paradiesesschilderung keinen Zweifel: die Palme und vor allem der in allen drei Denkmälern auf ihrer Krone sitzende Phönix mit dem Strahlennimbus. Die bekannte Legende von seiner Selbstverbrennung in Ägypten und der alle 1000 Jahre sich vollziehenden Wiedergeburt des Sonnenvogels beruht, wie wir soeben belehrt worden sind[1]), auf der in gnostischen Hymnen und durch Lactantius überlieferten Vorstellung, daß er das im Osten liegende Paradies bewohne. Er ist offenbar in freier Nachdichtung auf den Kult des syrisch-phönikischen Sonnengottes bezüglicher Mythen zum Sinnbild Christi geworden. Vielleicht boten gewisse jüdische Messiashoffnungen den Anknüpfungspunkt für heidnische Erlösungslehren, deren letzter Ursprung uns noch verborgen bleibt. Vorläufig wird man freilich nicht mehr als die Möglichkeit offen halten dürfen, daß die Darstellung der sogen. Gesetzesübergabe unter der Einwirkung von Vorbildern der mazdaistischen Kunst und ihrer Hvarenahlandschaft entstanden sei.[2]) Daß die Gesetzesübergabe, von solcher frühen Abwandlung abgesehen, im wesentlichen in einheitlicher Gestaltung schon im 4. Jh. auch in der Kleinkunst weiteste Verbreitung gewonnen hat, spricht vollends gegen ihren römischen Ursprung. Unter den letzteren weist wiederum, wie der Silberkelch von Antiochia beim Apostelkollegium, vor allem ein neueres Fundstück nach dem Osten. Der byzantinische oder syrische Schnitzer des Elfenbeinkästchens von Pola[3]), aus dem Anfang des 5. Jhs., hätte schwerlich die Erhöhung oder Berufung der Apostel Roms zum Vorwurf der Hauptdarstellung gewählt. Diese muß demnach allgemeinere Geltung gehabt haben.

Einen Rückschluß auf die Entstehung und reicheren Aufschluß über die Fortbildung des Bildtypus vermittelt uns eine stilistisch und ikonographisch zusammengehörige Gruppe großfiguriger Prachtsärge, die eine jüngere Abart der gewöhnlichen Säulensarkophage darstellt. Da sie durch mehrere vortreffliche und eigenartige Arbeiten nicht nur in Gallien, sondern auch in Mailand S. Ambrogio und Ancona vertreten ist, haben wir gar kein Recht, ihre gemeinsame Werkstatt in Rom zu suchen. Ebensowenig aber darf man mit Sybel die typische Zuwendung Christi zum herantretenden Petrus[4]) für eine zufällige und miß-

1) Durch F. J. Dölger, Sol. Salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum, Münster i. Westf. 1920, S. 166 ff.

2) Wie Strzygowski a. a. O. S. 152 ff. vermutet.

3) Veröffentlicht von A. Gnirs, Alti e mem. della soc. istriana di archeol. e storia patria, Wien 1908, p. 19 ff., vgl. dazu meine Bem. im Hdb. d. K.-Wiss., S. 195, und im übrigen die Zusammenstellung der abgeleiteten Denkmäler bei v. Sybel a. a. O. S. 29.

4) Vgl. dagegen schon Repert. f. K.-W. 1912, S. 214 u. 218.

verständliche Neuerung der Steinmetzen halten. Sie muß bereits dem aus der Monumentalmalerei entlehnten Stammtypus angehören, wie auch die Erweiterung der Szene durch die sich zu beiden Seiten anschließenden Züge der huldigenden oder anbetenden Apostel. Zum mindesten kann man darüber im Zweifel sein, ob nicht die ursprüngliche Bildgestaltung diese bereits mit einschloß, und ob nicht die oben angeführten frühesten Denkmäler der sogen. Gesetzesübergabe aus der Malerei schon eine Abkürzung des Gesamtbildes wiedergeben. Jedenfalls muß die Hinzufügung des Apostelchores sehr früh erfolgt sein und schon unter dem Einfluß des Kultes von Jerusalem, da die dekorative Nischenarchitektur des Hintergrundes sich auf einzelnen Sarkophagen in die edelsteingeschmückten Mauern der apokalyptischen Himmelsstadt verwandelt hat. Andrerseits trägt der Herr auf ihnen durchweg noch einen Zeus oder Asklepios ähnlichen bärtigen Lockenkopf, was zugunsten eines in antiker Kunstübung wurzelnden Entstehungsortes des Urbildes spricht. Und doch werden wir dessen Neuschöpfung schon wegen der Bärtigkeit des Christuskopfes erst dem 4. Jh. zuschreiben dürfen, — ja es kann selbst in der einfacheren dreifigurigen Fassung auch in Antiochia erst unter Rückwirkung des Reliquienkults von Jerusalem geschaffen sein, wie das mit seltenen späteren Ausnahmen niemals fehlende edelsteingeschmückte Kreuz im Arm des Petrus beweist. Darauf deutet auch die Verlegung des Vorganges in das Paradies hin, wenngleich für den Hügel, auf dem Christus steht, wie für die Dreifigurengruppe selbst nach v. Sybels ansprechender Vermutung Darstellungen des redenden oder seine Amtsbefehle austeilenden Kaisers auf dem Suggestus der Staatsdenkmäler das Vorbild abgegeben haben dürften. Noch klarer ist der Auferstehungsgedanke in der umgebildeten, offenbar späteren Fassung (derselben) ausgesprochen, die auf ein paar jüngeren Reliefsärgen vorliegt, indem hier der jugendlich oder bärtig dargestellte Herr auf dem Paradieseshügel selbst das Triumphkreuz in der Rechten hält und sich dem nach dieser Seite versetzten anbetenden Petrus zuwendet.[1])

Daß die Fortbildung, wenn nicht gar die Entstehung des Bildtypus der sogen. Gesetzesübergabe schon im Zeichen des aufblühenden Kults der heiligen Stätten erfolgt ist, bestätigt die sich in der gleichen Gedankenrichtung bewegende Ausgestaltung des älteren Sinnbildes der apostolischen Lehrversammlung. Mehrere über Gallien, Oberitalien und Rom verteilte Denkmäler derselben großfigurigen Sarkophagklasse bieten an der Schauseite diese Darstellung schon in streng symmetrischer Aufreihung der sitzenden zwölf Apostel um den in ihrer Mitte

1) Vgl. die Beispiele bei v. Sybel a. a. O. S. 30 ff.

thronenden, manchmal noch jugendlich aufgefaßten göttlichen Lehrer dar. Gleichwohl hält er mitunter schon das Buch statt der Rolle in Händen, das einmal sogar die Evangelistennamen trägt und sind die Apostel z. T. durch die Barttracht mehr oder weniger individualisiert.[1]) Die dekorative Nischenarchitektur verschwindet oder verwandelt sich in eine — wie sich längst ergeben hat (s. u.), keineswegs bedeutungslose — zusammenhängende Säulenhalle. Den Jüngern des Herrn gesellen sich öfters an beiden Enden der Reihe oder zu Füßen Christi zwei kleinere Gestalten eines Mannes und einer Frau in demütiger Haltung hinzu, — offenbar die Verstorbene, d. h. ihre idealen Vertreter. Wenn damit nicht schon der Gedanke des Gerichts hineinspielt, so verraten sie doch, daß hier nicht mehr die neutestamentliche Belehrung, sondern bereits die Wiederkunft des Herrn mit seinen Beisitzern (bezw. die Parusie nach Matth. 19,28) zu erkennen ist. Wie diese Auffassung in den herkömmlichen Bildtypus eingedrungen ist, läßt sich aber an den eigentlichen Säulensarkophagen beobachten. An diesen nimmt zuerst die Mittelnische den thronenden jugendlichen Lehrer mit der Rolle auf, den die Verstorbenen oder zwei Apostel, meist Petrus und Paulus, anbetend umstehen (in Perugia, Dellys u. a. m.). Er setzt aber schon als der durch die Himmelfahrt in die Herrlichkeit Erhobene die Füße auf den Kopf des Coelus.[2]) Auf diesen Urtypus der Majestas übt aber sichtlich schon das Sinnbild der Gesetzesübergabe eine Rückwirkung.[3]) Der in die Herrlichkeit erhobene Lehrer zog nun die ganze Apostelversammlung durch das oben angeführte Matthäuswort nach sich, zum Schauplatz der Parusie aber wurde das himmlische Jerusalem, das man sich unter dem Bilde des irdischen vorstellte, wie Konstantin es als Erinnerungsstätte ausgeschmückt hatte. In solcher Ausgestaltung zeigt uns das älteste große römische Apsismosaik von Sa. Pudentiana die Szene. Durch die wiederholten Erneuerungen einzelner Teile ist glücklicherweise die Mittelgruppe des bärtigen, zwischen Paulus zur Rechten und Petrus zur Linken sitzenden Christus und der Hintergrund am wenigsten verändert worden. Daß seine Bildarchitekturen mit dem auf dem Golgathafelsen aufragenden Prunkkreuz die konstantinischen Anlagen der hl. Grabeskirche dar-

1) Vgl. die zum Berliner Bruchstück Beschr. d. Bilder d. Christl. Ep., 2. Aufl. III 1. Nr. 15, und a. a. O. 1912, S. 216, Anm. 75, zusammengestellten Belege und Wilpert, Mosaiken und Mal. der röm. Bauten usw. I S. 312.

2) Vgl. dazu a. a. O. S. 215 und meine Bem. zu einer Latmosfreske bei Th. Wiegand, Milet. Bd. III, S. 193 ff.

3) In Andeutung auf dem Bassussarg, in voller Verquickung auf dem lateranensischen, Nr. 174, kann man unmöglich hier mit v. Sybel, Herr d. Sel., S. 6 ff., erst Vorstufen des kirchlichen Monumentalbildes erblicken.

stellen — gewiß nicht unter streng einheitlichem Blickpunkt, sondern in idealer Ansicht —, ist eines der sichersten Ergebnisse der neueren Forschung.[1]) Es wird auch von Sybel nicht bestritten, obgleich es doch zu seiner Voraussetzung, daß der Stammtypus römischen Ursprungs sei und weder den Lehrer noch den Richter darstelle, sondern den Erlöser in der Seligkeit und die Apostel als Teilnehmer[2]), in einem gewissen Widerspruch steht. So bleibt denn auch das hinter ihnen umlaufende Gebäude für ihn die „Himmelshalle" schlechthin wie auf den einschlägigen Sarkophagen. Wenn man aber einmal das Vorbild in Jerusalem suchen darf, so wird man umgekehrt auf diesen die freie Nachbildung der im Monumentalgemälde dargestellten Säulenhalle erblicken, die (als sogen. Sigma) den Abschluß des Hinterhofes des Martyrion vor dem Golgathafelsen bildete. Dann wird man aber auch die beiden die Apostelfürsten krönenden Frauen nicht für die aus jenem Bau heraustretenden Töchter des Prudens halten dürfen, in die sich die Verstorbenen des Sarkophagreliefs verwandelt haben sollen. Denn als solche müßten sie vor und nicht hinter der Apostelreihe stehen. Und welchen Heiligen käme es wohl zu, die Apostelfürsten zu bekränzen? In den Denkmälern ist nur der umgekehrte Fall belegt.[3]) Da die Inschrift auf dem Buche Christi Dominus conservator ecclesiae Pudentianae jedenfalls erst nach Errichtung des Titulus der Basilica durch Innocenz I. (401—417) erneuert, bezw. falsch ergänzt ist (zweifellos aus legem dat), bietet sie jener Deutung keine Stütze. Damit aber entfällt auch jeder Grund, das Mosaik mit Wilpert entgegen der bisher geltenden Datierung in den Anfang des 5. Jhs. herabzurücken. Ziehen wir aber in Betracht, daß auch auf dem oben erwähnten Apsismosaik von Sa. Costanza zwei entsprechende Frauengestalten dargestellt waren, so wird man kaum noch bezweifeln können, daß sie als Personifikationen der heiden- und judenchristlichen Kirchen die Hauptapostel noch stärker hervorheben sollen. Zugleich verknüpfen sie das

1) Durch D. Ainalow a. a. O. S. 34 ff. u. H. Grisar, Analecta Romana I p. 564 ff., unabhängig voneinander gewonnen. A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche, Leipzig 1908, I S. 141, verfährt in der Ausdeutung zu peinlich, vgl. Byz. Zeitschr. 1908, XVIII S. 546 ff.

2) v. Sybel, Zeitschr. f. Kirchengesch., 1918, S. 299 ff., und Frühchristl. Kunst, S. 41 ff.

3) In einer Freske unter den sogen. piccoli Apostoli in der Priscilla Katakombe, sowie später auf der Sabinatür unter der Majestas, wo Petrus und Paulus gemeinsam den Kranz über der Orans halten, Wilpert, Malereien d. röm. Katakomben, Taf. 154, 1; vgl. v. Sybel, D. Herr d. Sel., S. 32, Abb. 13. Im zweiten Fall dürfte jedoch in ihr eher die Ecclesia als die hl. Sabina zu erkennen sein.

vollendete Gesamtbild der Parusie mit dem einfacheren älteren Bildtypus der Lehrversammlung, den wir auch in Antiochia voraussetzen müssen, wenn er seine Fortbildung in Palästina fand. Von diesem bewahrte der heute verdeckte Sockelstreifen des Apsismosaiks von S. Pudentiana eine weitere symbolische Zugabe, den Lämmerfries mit dem Gotteslamm auf dem apokalyptischen Throne inmitten.[1]) Er verknüpft als Bindeglied (ohne den letzteren) auch auf den großfigurigen Prachtsärgen die Bildtypen der Parusie und der Gesetzesübergabe, zumal auf dem Mailänder, der sie auf beide Langseiten verteilt trägt. Man könnte im Zweifel sein, welchem von ihnen er ursprünglich angehört, wenn wir nicht der Lehrversammlung immer wieder, so z. B. am Mosaik von S. Aquilino und an der Lipsanothek von Brescia, das allegorische Gegenbild des weidenden oder des Hirten vor der Hürde beigefügt fänden. Die Zusammenstellung des apokalyptischen Lammes mit dem jugendlichen Lehrer auf dem antiochenischen Silberkelch aber macht es vollends klar, daß die Umdeutung des alexandrinischen Hirtenidylls in diese kirchliche Lämmersymbolik sich in diesem Kunstkreise unter der Anregung mehrerer Schriftsteller (Joh. 21,15 u. a. m.) vollzogen hat.[2]) Ihren Gipfel erreicht sie in der Ausstattung des weidenden Hirten mit dem Purpurkleide und Kreuzesszepter des Auferstandenen auf dem Mosaik des Mausoleums der Galla Placidia.[3]) Wenn er hier eines der sechs Lämmer zu liebkosen oder auf dasselbe hinzuweisen scheint und die übrigen fünf, seiner Handbewegung folgend, den Kopf zu ihm umwenden, so dürfen wir vielleicht in ihnen Petrus und die Apostel erkennen, zumal palästinensischer Gedankeneinschlag und antiochenischer Formenschatz auch den übrigen Mosaikschmuck der Kapelle durchziehen (s. u.).

Die weitgehenden Uebereinstimmungen zwischen den Denkmälern der Mosaikmalerei und Reliefplastik lassen keine andere Erklärung zu, als daß die besagte Sarkophagklasse die Darstellung ihrer Hauptseiten schon aus dem kirchlichen Monumentalstil schöpft, während sie die überkommenen Sepulkraltypen auf die Nebenseiten und den Deckel zurückschiebt[4]), wie der Auferstehungsgedanke den althergebrachten

1) Erhalten war bei der Aufnahme durch de Rossi nur das letztere; vgl. im übrigen O. Wulff, Die Koimesiskirche in Nicäa, Straßburg 1903, S. 219 A.

2) Vgl. dazu meine Ausführungen im Repert. f. K.-W., 1912, S. 216.

3) Strzygowski, Urspr. d. christl. Kirchenkunst, S. 117, bringt das Bild ohne ersichtlichen Grund mit der Hvarenahlandschaft zusammen.

4) Vgl. Repert. f. K.-W., 1912, S. 217. Damit hängt zwischen diesen und den eigentlichen Säulensarkophagen sowohl in der schlankeren Gestaltenbildung als in dem Fortschritt von weich stofflicher zu linearer Faltengebung,

der Errettung aus Todesnot verdrängt. Der Kunstkreis, dem sie die ersteren entlehnt, bot ihr noch mehr Vorbilder, die den unmittelbaren Einfluß Jerusalems mit seiner Verehrung des heiligen Kreuzes verraten. So zeigt es uns ein gallischer Sarg (aus Manosque) in Gestalt des von zwei Kriegern bewahrten Konstantinischen Labarums vom Apostelchor verehrt unter dem gestirnten Himmel. Es vertritt also hier zweifellos den Auferstandenen[1]), wie dieselbe Darstellung auf den Säulensarkophagen geradezu die Auferstehung bedeutet. In engster Beziehung dazu steht die in Kuppel- und Gewölbemosaiken (im Mausoleum der Galla Pl., dem Baptisterium von Neapel und Albenga, in Casaranello) weit verbreitete Darstellung des einfachen oder monogrammatischen Kreuzes auf gestirntem Himmelsgrunde, ihre Erklärung aber findet sie aus der von Kyrill von Jerusalem und Philostorgios beschriebenen Erscheinung eines strahlenden Kreuzes in der Regenbogenaureole, die am Pfingsttage des J. 351 in Jerusalem allgemein wahrgenommen worden war.[2]) Daß auch diese Lichtkreuze den erhöhten Christus vertreten, bestätigen die Hand Gottes mit der Krone über demselben in Neapel und die ihm hier und in Ravenna beigesellten sechsflügeligen Evangelistensymbole, die auch das Golgathakreuz im Mosaik von Sa. Pudentiana umgeben. Solche Kreuze und Monogramme übernehmen mitunter von diesem auch den Edelsteinschmuck. Die weithin wirkende Bedeutung, die der seit Kyrill[3])

---

wie er sich auch im Verhältnis der Berliner Pyxis zur Lipsanothek in der Kleinkunst bemerkbar macht.

1) Vgl. Hdb. d. K.-Wiss., Taf. VI, 2 und S. 113, Abb. 95, sowie E. Becker, Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 1920, I S. 151 ff.

2) Vgl. Ainalow a. a. O. S. 140 ff.

3) Eine Überschätzung seiner Persönlichkeit und der palästinensischen Kunst wird mir wieder von Lietzmann a. a. O. S. 434 zur Last gelegt. Kyrills Bedeutung für die „Entfaltung" des Kults von Jerusalem ist jedoch durch Heisenberg a. a. O. S. 47 ff. so hell beleuchtet worden, daß er wohl nicht mir allein als die Entwicklung bestimmende Persönlichkeit erscheint. Einer Verwechslung mit dem Alexandriner habe ich mich keineswegs schuldig gemacht, sondern nur dem erstgenannten infolge eines lapsus memoriae zu Unrecht schon den Patriarchentitel beigelegt. Beide sind mir bereits seit meiner Leipziger Dissertation (Cherubim, Throne und Seraphim, Altenburg, Bonde, 1894) recht gut bekannt, in der L. unter anderen Belegen auch die Begründung dessen finden wird, was ich von der phantasievollen Ausgestaltung des Kults in der syrischen Kirche gesagt habe. Es handelt sich dabei weniger um die Aufnahme apokalyptischer Vorstellungen in den Kanon (bezw. in die Liturgie) — immerhin gehört dahin die Bezugnahme auf die Tierstimmen der Evangelistensymbole im Trisagion — als um den sogen. großen Einzug und den Cherubimgesang. Für mich liegen hier wieder ausreichende Gründe vor, um mich denjenigen Forschern auf literarischem Gebiet anzuschließen, welche

in schwunghafter Entfaltung begriffene Pilgerkult der heiligen Stätten für die christliche Kunst gewinnt, macht es vollkommen verständlich, wenn bereits um die Wende des 4. Jhs. das Siegeskreuz offenbar in monumentaler Größe sowohl im Westen in der von Paulinus von Nola erbauten Märtyrerbasilika als auch im Osten in dem Schreiben des hl. Nilus vom Sinai an den Statthalter Olympiodoros als alleiniges Sinnbild oder doch als Hauptgegenstand in der Apsis erscheint.[1])

den Verfasser der „Himmlischen Hierarchie" Dionysius Pseudoareopagita in Syrien und doch wohl am ehesten in Antiochia suchen. Für die Bedeutung der Apokalyptik innerhalb des syrischen Christentums aber bleibt auch Ephraem Syrus ein Kronzeuge, trotzdem ich ihn mit dem gleichnamigen Styliten zusammengeworfen habe — was mir schon von Baumstark (Oriens Christ. 1915, S. 163) als verzeihlicher Irrtum angemerkt worden ist. Die Vermutung, daß der Evangelien-Kanon, den die Evangelistensymbole bereits voraussetzen, in Kleinasien entstanden sei, hat Harnack gelegentlich ausgesprochen — L. scheint das entgangen zu sein — und als solche habe ich sie nur wiederholt. So wird mir L. auch glauben müssen, daß ich von den unter dem Namen Gregors von Nazianz gehenden Dichtungen wenigstens Probestücke kenne, möge auch unser Urteil über ihren Schwung ungleich lauten. Es ist aber ein unbilliges Verlangen, daß ich mich in der Einleitung meines kunstgeschichtlichen Aufbaues mit der gesamten kirchen- und quellengeschichtlichen Forschung hätte auseinandersetzen sollen. Im Drange der Arbeit, die baldigen Abschluß erforderte, konnte ich nur auf den im Laufe der Jahre gewonnenen Anschauungen und auf fremden Ergebnissen fußen, einzelne Ungenauigkeiten oder Irrtümer, zumal wenn solche mir nur unterstellt werden, rechtfertigen jedoch nicht das harte Urteil, daß mir „die Grundlage auch nur elementarer kirchenhistorischer Kenntnisse vollkommen fehle". Zum guten Teil beruht freilich der Gegensatz zwischen uns wohl darauf, daß ich in den früheren Jahrhunderten die Kunstentwicklung nicht auf die Hauptlinie des kirchengeschichtlichen Entwicklungsganges eingestellt habe, sondern in ihr mehr die Spiegelung einer synkretistischen Unterströmung des religiösen Volksempfindens erkenne. Eine gewisse Bereitwilligkeit mit eingewurzelten Anschauungen zu brechen und auf diesem Gebiet umzulernen, gehört schon dazu, wenn man mir ganz gerecht werden will. Wer aber selbst so zuversichtlich auf einem angrenzenden Felde subjektive Urteile über Zeit und Herkunft der Denkmäler ausspricht, sollte andern auf dem seinigen wenigstens einen gewissen Spielraum eigener Urteilsbildung zugestehen. Jede überzeugende Belehrung, mag sie noch so streng sein, werde ich für die zweite Auflage des Werkes dankbar verwerten. Meine Leitgedanken und Gesichtspunkte aber werden durch bloße Splitterrichterei nicht widerlegt, zumal L. sich selbst nicht frei von Flüchtigkeit hält (ein „Repertorium Dobberts" hat es nie gegeben). L. hat also schwerlich dessen Aufsatz über die Darstellung des Abendmahls mit der Deutung der „Eulogia" der Sakramentskapellen in der von Janitschek hgb. Zeitschrift eingesehen.

1) So wenig wie in der Vorschrift des Nilus fehlte jedoch in Nola die dreizonige Lichtaureole und kommen hier, wie auf dem jüngeren Mosaik des Baptisteriums von Albenga noch die zwölf Tauben als Symbole der Apostel

Die Vorherrschaft, ja geradezu die Alleinherrschaft erlangt das Kreuz hier, wie schon Baumstark gezeigt hat, bei den nestorianischen Christen Mesopotamiens und Armeniens. Das mag die Berührung mit dem bilderlosen Mazdaismus des Perserreiches bewirkt haben, aber es hieße, das Wasser bergauf fließen lassen, wenn man mit Strzygowski dort statt in Jerusalem den Ausgangspunkt der Erhebung des christlichen Symbols in den Gewölbeschmuck der Altarnische suchen wollte.[1])

Wenn die sepulkrale Marmorplastik in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. bereits die Apsisbilder des kirchlichen Monumentalstils aufnimmt, so liegt der Schluß oder wenigstens die Frage nahe, ob ihre erzählenden Bildtypen nicht ebenfalls das Widerspiel der Kirchenmalerei darbieten. In der Tat scheinen das gewisse Neuerungen innerhalb der mehrerwähnten Säulensarkophage zu bestätigen, in denen die ikonographische und stilistische Entwicklung der friesartigen Särge (s. o.) ihre Fortsetzung findet. Obgleich sie auch außerhalb Roms vor allem in größerer Menge in Gallien, aber auch in Oberitalien, Nordafrika und Spanien verbreitet sind, erweisen sie sich mit Ausnahme mancher örtlichen und deshalb verschiedenartigen Nachbildungen durch ihre bis in die Technik übereinstimmende Behandlung als Erzeugnisse einer einheitlichen, und zwar aller Wahrscheinlich-

---

hinzu (sowie anscheinend das Christuslamm; vgl. Reil a. a. O. S. 57, Anm. 2, und Wickhoff, Röm. Quartalschr. 1889, III S. 158 ff. u. 169). Am nächsten kam dem Sarkophag von Manosque vielleicht das Apsismosaik der Basilika von S. Giovanni in Laterano, in dem ich zwar nicht mit Wilpert, Röm. Mosaiken und Mal. I S. 185 ff., die Parusie vermuten, wohl aber das Kreuz auf dem Paradiesesberge und die Apostelgestalten als Entlehnungen Torritis aus dem Urbild und das Brustbild Christi für ursprüngliche Bestandteile ansehen möchte.

1) Baumstark, Röm. Quartalschr. 1900, S. 70; Strzygowski a. a. O. S. 116 ff. u. 127. Wie Jerusalem in dieser Richtung auch den iranischen Kunstkreis beeinflußt hat, dafür bietet eine in den Amtl. Ber. 1913, XXXV Nr. 2, Abb. 24, S. 41/2, mit einer Erläuterung von Prof. F. C. Andreas veröffentlichte Gemme einen belehrenden Fingerzeig. Sie vereinigt das palästinensische Sinnbild der Kreuzigung, bestehend aus dem auf kurzer Säule (der Geißelung ?) aufgepflanzten Golgathakreuz und zwei gleicharmigen Nebenkreuzen (der Schächer) mit der auf sassanidischen Siegelsteinen gebräuchlichen Umschrift „Vertrauen zu den Göttern". Das christliche Symbol ist also wohl nach der ansprechenden Vermutung von Andreas an Stelle der dreifigurigen Darstellung des Feueraltars mit den beiden Priestern (Mobeds) getreten — weil der Inhaber des Siegels den Christenglauben angenommen hatte. Ob es in der mesopotamischen und armenischen Kunst, die ebenso weite Verbreitung fand wie auf byzantinischen (bezw. ravennatischen) Sarkophagen und Fresken auf koptischen Grabstelen und in der altchristlichen Zierkunst, bedarf noch der Feststellung. Die richtige Deutung gab zuerst Ainalow, Hellenist. Grundl. usw., S. 199 ff.; vgl. Repert. f. K.-W. 1903, XXVI S. 53.

keit nach in Antiochia wurzelnden Kunstübung.[1]) Erfährt der herkömmliche Typenschatz in der älteren Gattung, auf der die meist nur aus zwei Figuren bestehenden Rettungs- oder Heilungsszenen in sieben trennende Nischen eingeordnet werden, erst eine schwache Vermehrung durch mehrere andere alt- oder neutestamentliche Darstellungen, so wächst deren Zahl zusehends an dem jüngeren Fünfnischentypus, so daß die heilsgeschichtlichen Vorgänge des Neuen Testaments mehr und mehr das Übergewicht gewinnen. Zugleich macht sich das Bestreben bemerkbar, sie durch Nebenfiguren und szenisches Beiwerk, wie den Brunnen bei der Samariterin und das Wasser des Teiches Bethesda, oder nebensächliche Züge, wie das Einfüllen des Wassers in die Krüge beim Kanawunder, auszugestalten und gelegentlich Bildzusammenhänge zwischen ihnen herzustellen. Oder galt es nicht vielmehr, figurenreichere Vorlagen der Malerei in den dekorativen Architekturrahmen einzuzwängen? Von größter Bedeutung ist es, daß sich auf einzelnen gallischen und zumal auf einem hervorragenden römischen Sarkophag die Szenen der Dornenkrönung, Kreuztragung u. a. m. mit der schon in der vorhergehenden Klasse (s. o.) auftauchenden Händewaschung des Pilatus um das oben erwähnte Sinnbild der Auferstehung zu einer Passionsfolge zusammenschließen. Spricht sich doch auch in anderen neu- und sogar in der alttestamentlichen Darstellung der Himmelfahrt des Elias gelegentlich eine nähere Beziehung zum palästinensischen Schauplatz der Handlung aus, so z. B. bei der Heilung des Lahmen und vor allem der Blutflüssigen und bei der Ansage der Verleugnung. Und doch wird man den eigentlichen Werkstattbetrieb der Säulensarkophage deswegen nicht in Palästina suchen, — ebensowenig aber etwa deswegen in Rom, weil auch die Apostelmartyrien auf ihnen bereits Eingang gefunden haben. Alles zusammen weist vielmehr wiederum nach dem im Gesichtskreise des heiligen Landes belegenen Antiochia, wie auch der mit ihnen einerseits und mit der Reliefplastik der Staatsdenkmäler der konstantinischen Zeit andererseits eng verknüpfte allverbreitete Bildtypus des Durchzugs der Juden durch das Schilfmeer, aus dem sich übereinstimmend mit der Einführung des Labarum in das Auf-

---

1) Vgl. dazu sowie zum Folgenden meine Ausführungen a. a. O. S. 205 ff. Nicht nur der zweireihige Prunksarg für den Consuls Junius Bassus wird, wie schon A. de Waal, Röm. Quartalschr. 1907, S. 117 ff. und seither auch Baumstark, Röm. Quartalschr. 1914, S. 5, ausgesprochen hat, aus dem Osten eingeführt sein, sondern auch der Leydener Sarkophag und noch manches besonders schöne Stück. In der Hauptmasse aber mögen zugewanderte antiochenische Steinmetzen die Gattung allenthalben verbreitet haben.

erstehungsbild und der m. E. ursprünglichen Zeitangabe des Bassussarges die Entstehungszeit dieser Sarkophagklasse ungefähr mit dem zweiten bis dritten Viertel des 4. Jhs. bestimmen läßt.[1])

Die Vermutung, daß der Zuwachs an neuem Bildstoff auf den Säulensarkophagen, der in den römischen Katakomben nur noch einen schwachen Niederschlag hinterlassen hat, schon der kirchlichen Malerei entstammt, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, ja sie wird fast zur Gewißheit durch das innige Verhältnis, in dem sie zu den ältesten christlichen Elfenbeinschnitzereien stehen, nämlich zur Lipsanothek von Brescia, zum fünfteiligen Diptychon des Mailänder Domschatzes, zum gleichartigen Diptychonflügel der ehemaligen Sammlung Mallet usw.[2]) Zugleich bekräftigen die in Glasschmelz ausgeführten Mittelstücke des Lammes und des Golgathakreuzes auf den Mailänder Buchdeckeln die Einwirkung des palästinensischen Kults auf die Schule.[3]) Hier und auf dem Berliner Diptychonflügel treten neben den neutestamentlichen Wundern und Sinnbildern besonders die Szenen der Jugendlegende, die Verkündigung am Quell (Magier und Kindermord), die zum Teil schon die Sargdeckel schmücken, und wiederholt sich die oben erwähnte Darstellung des Weinzaubers von Kana und der Hämorrhoissa. Auf der Lipsanothek ist dafür die Passionsfolge schon durch Anknüpfung der Gefangennahme und des Verhörs durch die Hohenpriester vor der Händewaschung des Pilatus rückwärts durch den erhängten Judas weiter ausgesponnen. Zur Ansage der Verleugnung ist als neue Petrusszene der Tod des Ananias hinzugekommen. Außer den unverkennbaren Ansätzen einer christologischen Bilderreihe besaß also die Mutterkunst dieser Bildwerke offenbar schon eine solche des Petruslebens. Durchweg aber sind diese Darstellungen in freierer und figurenreicherer Bildgestaltung behandelt. Das gilt zum Teil auch von

---

1) Vgl. zu alledem die stilgeschichtlichen ikonographischen und quellenkundlichen Belege a. a. O. S. 208 ff. u. 212 ff. u. 218 ff., sowie J. Leutkens, Der Triumphbogen Konstantins, Röm. Quartalschr. 1913, Suppl. XIX S. 191 ff. und E. Becker, ebenda S. 155 ff. Daß nicht nur Petrus (s. oben), sondern auch Konstantin gleichsam als ein zweiter Moses angesehen wird, verrät wahrlich nicht römischen, sondern aramäischen Geist.

2) Vgl. die Zusammenstellung a. a. O. S. 220 ff. und Joh. Reil, Die altchristl. Bild-Cyklen des Lebens Jesu, Straßburg 1910, Studien über christl. Denkm., hgb. von J. Ficker, Heft 10, S. 24 ff., mit treffenden Bemerkungen über den syrisch-hellenistischen Einfluß.

3) J. Reil a. a. O. S. 30 ff. hat die Übereinstimmungen innerhalb dieser Denkmälergruppe und mit den Säulensarkophagen noch nicht klar erfaßt. Aus dem Vergleich so weit auseinanderliegender und ungleichartiger Kunstwerke wie der Lipsanothek, des Kölner Goldglases und der Tür von Sa. Sabina lassen sich freilich keine bündigen Schlüsse ziehen.

den alttestamentlichen Bildern, die an der Lipsanothek noch immer an Zahl überwiegen und von denen besonders mehrere sonst nicht so früh belegte Szenen aus dem Jugendleben des Moses einer zusammenhängenden Folge angehören, — ebenso die (drei) Susanna- und wohl auch die Danielszenen[1], die wie auf den Säulensarkophagen um die Vergiftung des Drachens von Babel vermehrt sind. Daneben aber stehen noch die drei Jonasszenen u. a. Typen des sepulkralen Bilderkreises, die auch dem Mailänder Diptychon nicht fehlen.[2]) Mit ihm hing also allem Anschein nach der erweiterte Typenschatz der antiochenischen kirchlichen Malerei, der sich in den übereinstimmenden Denkmälern der Sarkophagplastik und Elfenbeinschnitzerei spiegelt, noch eng zusammen. Die Überlieferung dieses gemischten Bilderbestandes reicht zeitlich in der Bildnerei noch viel weiter herab und geographisch noch viel weiter hinauf in nordöstlicher Richtung. Sie setzt sich sowohl in den jüngeren fünfteiligen Diptychen wie in den Pyxiden fort, die mit diesen und zum Teil auch noch mit der Berliner Pyxis in ikonographischer und stilistischer Beziehung zusammenhängen. Sie gabelt sich allerdings anscheinend in zwei deutlich gesonderte, wenngleich sich vielfach berührende Schulen oder Werkstattbetriebe. Den Sitz der einen glaubte ich früher wegen gewisser ikonographischer Motive der in Paris und Etschmiadsin befindlichen Diptychen und stilverwandten Pyxiden in Palästina suchen zu müssen, halte es jedoch heute selbst für wahrscheinlicher, daß sie, mit Strzygowski zu reden, in der mesopotamischen Ecke entstanden seien, da das zweitgenannte Diptychon augenscheinlich mit den alten syrischen Miniaturen des Evangeliars zusammengehört, als dessen Buchdeckel es gedient hat. Die Stätte der anderen, die durch das Muraneser und ein in London u. a. Orts verstreutes unvollständiges Diptychon auf die Pyxis von Berlin zurückweist, habe ich selbst zuerst in Edessa oder einem der Klöster Mesopotamiens vermutet und erlebe heute die Genugtuung, daß auch Strzygowski die von ihm bisher vertretene Zuweisung an die koptische (bezw. syroägyptische) Schule zugunsten dieser Ansicht aufgegeben hat.[3]) Ihm verdanken wir den sie bestätigenden Nach-

1) Eine Folge der letzteren trägt auch ein Sarkophag in Gerona, auf den mich Herr Dr. G. Tröscher aufmerksam macht; vgl. Garrucci, Storia usw., Bd. V, tav. 377, 3.

2) Die Heilung der beiden Blinden und des Lahmen sowie die Erweckung des Lazarus und das Wunder zu Kana auf dem einen Flügel, aber auch die Zusammensetzung der neutestamentlichen Heilungsszenen entsprechen noch den sepulkralen Bildtypen.

3) Vgl. a. a. O. S. 223 und Sitz.-Ber. d. kunstgesch. Ges., Berlin 1906, N. VI S. 20 ff., sowie Strzygowski a. a. O. S. 141 und Abb. 34 u. 40.

weis, daß noch in der ersten Hälfte des 10. Jhs. n. Chr. unter den Flachreliefs, welche die Nord- und Südseite der von Gagik († 938) erbauten Kreuzeskirche von Achtamer am Wansee schmücken, inmitten einer reichen, größtenteils von mittelalterlicher Auffassung beherrschten alttestamentlichen Bilderfolge noch die althergebrachten frühchristlichen Bildtypen Daniels in der Löwengrube, der drei Jünglinge und des Jonaszyklus fortleben, von denen das Diptychon von Murano die beiden letztgenannten in der herkömmlichen, wenngleich durch die Gestalt eines Engels erweiterten Bildgestaltung neben den Heilungswundern und Szenen der palästinensischen Marienlegende bewahrt hat. Trägerin dieses langlebigen Bildstoffes kann aber schwerlich die Bildnerei allein gewesen sein. Auf den Mauern der Kirchen sind vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben Darstellungen in das Relief umgesetzt worden, die als Fresken die Innen- und noch in späterer Zeit auch die Außenwände schmückten.[1]) Wir dürfen also, gestützt auf die in der Elfenbein- und Steinplastik erhaltenen Zwischenglieder, in der unter der Herrschaft des Islam ausgetilgten, aber noch in der Spätzeit ausgeübten mesopotamisch-armenischen Kirchenmalerei einen Ausläufer jener von Antiochia nach verschiedenen Richtungen ausstrahlenden, in stetig zunehmendem Maße von aramäischem Geist beeinflußten hellenistischen Kunstströmung erblicken.

Wie kommt es dann, möchte Sybel vielleicht einwenden, daß gerade in den erhaltenen Überresten des altchristlichen Monumentalstils nirgends der Einschlag jenes antiochenischen Bilderkreises nachzuweisen ist? In Wahrheit ist er jedoch in einem hochbedeutenden Denkmal wirklich vorhanden. Das Gewölbmosaik des Baptisteriums von Neapel vereinigt mit dem oben erwähnten Kreuzmonogramm im gestirnten Mittelgrund und den aus den vier Ecknischen herabschauenden sechsflügeligen Evangelistensymbolen eine auf die acht Deckenfelder verteilte, leider zur Hälfte zerstörte Bilderreihe, in der gleichwohl die schon (S. 133) gewürdigte Darstellung der sogen. Gesetzesübergabe inmitten dreier neutestamentlicher Heilsszenen steht, — der Samariterin am Ziehbrunnen, dem Wunder zu Kana und anscheinend dem wunderbaren Fischzug. Stimmt die Auffassung in den beiden ersteren ganz mit den Säulensarkophagen überein, so tritt wie auf diesen in der letztgenannten Petrus schon bedeutsam hervor. Dieser ikonographische Tatbestand fällt aber um so mehr ins Gewicht, als auch der Stil des Mosaiks dem der Sarkophagreliefs in Figurenbildung und

1) Strzygowski a. a. O. S. 127 ff. u. 135 ff., was mit seiner Annahme, daß die armenische Kirchenkunst bildlos gewesen sei, in einem gewissen Widerspruch steht. Eine Außenbemalung aus dem 17. Jh. weist z. B. die Sophienkirche in Trapezunt auf.

Gewandbehandlung durchaus entspricht, zumal in den rundköpfigen jugendlichen Märtyrergestalten, die auf den anschließenden Wandflächen paarweise angeordnet sind. Sie bringen ihre Kronen dem Herrn in der Herrlichkeit dar. Durch die Symbole ist der gesamte Bildschmuck der Taufkapelle von Neapel unter den apokalyptischen Grundgedanken gestellt, daß sich in den dargestellten Wundern der in das Himmelreich eingezogene Erlöser auf Erden offenbart habe. Zugleich ist aber die Auswahl der Szenen durch die Beziehung auf das Wasser als Mittel der Taufhandlung bestimmt.[1]) Damit findet im Grunde nur eine Ausdeutung der von der Antike übernommenen Vorstellung des Refrigerium auf das christliche Lebenswasser statt. Unter den zerstörten Bildern dürfte die Taufe Christi schwerlich gefehlt haben, begegnen wir ihr doch nicht nur in den späteren Baptisterien, sondern auch auf den oben erwähnten Elfenbeintafeln des Mailänder Domes und der Sammlung Mallet. Bemerkenswert ist deshalb von den erhaltenen der wunderbare Fischzug als Beleg dafür, wie reich der antiochenische Bilderkreis war, aus dem die Mosaizisten für diesen besonderen Zweck schöpften. Daß die christliche Allegorie die Fischerszenen seither vielleicht schon in Alexandria, jedenfalls aber in der hellenistischen Kunst Syriens in mannigfaltiger Weise ausgestaltet hatte, darüber belehren uns monumentale Überreste[2]) und Schriftquellen. Der kirchliche Wandschmuck hat diesen Bildstoff zweifellos als menschliches oder mythologisches Idyll von der dekorativen Ausstattung des antiken Hauses, der frühesten Versammlungsstätte der Gemeinde, ererbt. Sein bevorzugter Platz waren wohl, zumal in der Mosaiktechnik, die Wölbungen von Brunnennischen (Pompeji u. a. m.). Die Flußlandschaft mit angelnden und fischenden Putten, einst den Saum der Kuppel von Sa. Costanza und bis heute die Apsiden von Sa. Maria Maggiore und S. Giovanni in Laterano, wenngleich hier in stark veränderter Zusammensetzung, umziehend, verrät noch deutlicher als das Sinnbild der Katakombenmalerei und ältesten Sarkophagplastik (s. S. 116 u. 121) ihren alexandrinischen Ursprung und wird noch von einem ziemlich späten Zeugen[3]) ausdrücklich als Nil bezeichnet. Und noch zu Anfang des

1) Wie Reil a. a. O. S. 41 hervorgehoben hat. Vgl. auch Michel und Wilpert a. a. O.

2) Das Paviment eines christlichen Hauses in Melos scheint auf die Menschenfischer Bezug zu haben, ebenso vielleicht auch die leider untergegangene Apsisfreske eines römischen Oratoriums mit dem thronenden Christus darüber, vgl. Hdb. d. K.-Wiss. I. S. 315 u. 321.

3) Chorikios von Gaza (ed. Boissonade), p. 120, auf den Ainalow a. a. O. S. 141 hingewiesen hat, nachdem schon Woermann und Wickhoff die alexandrinische Grundlage erkannt hatten.

5. Jhs. erwähnt der hl. Nilus vom Sinai in seiner Erwiderung auf die Anfrage des Eparchen Olympiodoros offenbar ganz genrehafte Darstellungen des Fischzuges neben solchen der Jagd zwar als verwerflichen, aber noch ganz üblichen Bildschmuck der seitlichen Hochwände der Basilika. Strzygowski will darin wie schon im Hirtenbilde von S. Aquilino u. a. m. Ausstrahlungen des mazdaistischen Kunstkreises und seiner noch in Mschatta und Kuseir Amra fortlebenden, nicht sowohl bildmäßigen als vielmehr sinnbildlichen Darstellungsweise des Tier- und Pflanzenlebens erkennen.[1]) Es liegt mir fern, eine solche Mutterkunst des islamischen Stils und ihre Einwirkungen auf die christliche leugnen zu wollen, weil uns von ihr so gut wie gar keine Denkmäler erhalten sind, aber wir haben erst recht keinen Grund, die Keime und Urbilder christlicher Bildtypen aus ihr abzuleiten, soweit diese bereits in der Antike nachzuweisen sind[2]), oder gar mit Strzygowski so wesentliche Bestandteile wie die Putten der Flußlandschaft als nachträgliche hellenistische Zusätze anzusprechen. Da sich aber die Einführung des Kreuzes in das Apsisbild, so z. B. in S. Giovanni in Laterano[3]), ungezwungen aus seiner Verquickung mit dem Paradiese im palästinensischen Kunstkreise erklärt (s. S. 139), so werden wir auch die Umdeutung des Flusses zum Jordan daselbst und in späteren Mosaiken schon auf Rechnung der altchristlichen Kunst setzen dürfen. Und so mag auch das Fischeridyll in Anlehnung an die Gleichnisse und Wundererzählungen des Evangeliums in der kirchlichen Malerei Antiochias manches neue heilsgeschichtliche Bild gezeugt haben. Nicht anders dürfte es mit der Weinranke stehen, die ja schon den Alexandersarkophag von Sidon schmückt und sich mit den traubenlesenden Putten im Gezweig, wie sie auch die Beinschnitzereien der Möbelbeschläge alexandrinischen Fundorts darbieten, schon an der Decke der Flaviergalerie flächenfüllend ausbreitet. Wenn sie an den Tonnengewölben des Umgangs von Sa. Costanza gar die kelternden Knabengestalten und in syrischen Pavimenten Hirten und Lämmer und andere Tierfiguren aufnimmt, so kann man darin doch

---

1) Strzygowski a. a. O. S. 122 ff. u. 139.

2) Wie Wilpert a. a. O. S. 263 und Abb. 78 u. 79 das für das Hirtenbild von S. Aquilino erwiesen hat.

3) v. Sybel, Röm. Mos., S. 316, hält das große Votivkreuz ohne zwingenden Grund für eine Umbildung eines Lichtkreuzes von Torritis Hand. Ainalow sieht in der Beischrift Jordan in S. M. Maggiore vielleicht mit Recht eine Zutat des Jac. Torriti, schwerlich jedoch in S. Giovanni in Laterano, wo er das himmlische Jerusalem in der Mitte nur ergänzt haben kann und wohl daraus die Vorstellung schöpfte. Die Umdeutung wird im 4. Jh. der Umbildung des Idylls zur späteren Felslandschaft vorausgegangen sein.

nicht mehr als das dekorative Spiel der hellenistischen Kunst erkennen, das sich allmählich mit christlicher Symbolik erfüllt. Wie das antike Genrebild der Vase mit den wassertrinkenden Tauben schon in der frühen Katakombenmalerei im Sinne des Refrigerium ausgedeutet wird, so mag auch die Gruppe der Hirsche am Brunnen oder Quell erst nachträglich auf den 41. Psalm bezogen worden sein. Auch sie begegnet uns sowohl im Fußbodenmosaik, z. B. in Milet[1]), wie an Gewölben. Das Mausoleum der Galla Placidia bietet für beide Sinnbilder die prächtigsten Belege. Die Tauben sind hier gewiß nicht absichtslos unterhalb der ebenfalls gepaarten aufblickenden Apostel dargestellt, die in anderen Denkmälern selbst in solcher Gestalt wie sonst als Lämmer vorgestellt werden.[2]) Was zwingt uns da, die christliche Tierornamentik mit Strzygowski mehr oder weniger auf mazdaistische Vorbilder, die als Träger des Hvarenah galten, zurückzuführen? Vogel, Widder und Kuh waren der hellenistischen Kunst längst bekannte Gestalten, wie auch der Hirsch und der Hase. Was die neupersische Kunst der christlichen an eigenartigen Gattungen liefern konnte — und darum dreht sich doch die ganze Frage —, taucht erst verhältnismäßig spät in syrischen Pavimenten auf. Der Gazelle oder Antilope begegnen wir wohl in Madaba, aber vor der islamischen Zeit noch nicht einmal in den typischen orientalischen Tierkampfgruppen, noch weniger dem Greifen und anderen Fabelwesen. War der Pfau und anderes Federvolk im Weinlaub bereits zu Hause[3]), so ist auch die Verbindung anderer Tierfiguren mit der Weinranke, wie des traubennaschenden Hasen, leicht aus solcher Symbolik zu erklären und braucht nicht auf mazdaistischen Einfluß zurückgeführt zu werden. Auch bleibt es zum mindesten zweifelhaft, ob die flächenfüllende Akanthusranke der Apsiden erst aus ihr hervorgegangen ist, da sie in den erhaltenen kirchlichen Denkmälern auf Decke und Fußboden beschränkt bleibt. Die Ausschmückung mosaizierter Konchen mit den symmetrischen Einrollungen schwerer Akanthusgewinde war jedenfalls vor Mitte des 4. Jhs. gang und gäbe und mit der Exedra der Hausbasilika in die neuen christlichen Prunksäle, wie Sa. Maria Maggiore, übergegangen. Die erhaltenen Überreste davon sind hier von Pfauen u. a. Getier belebt, das nicht mehr und nicht weniger allegorische Bedeutung haben mag, als die fischenden Putten des oben erwähnten Flußfrieses. Zur

1) Vgl. den Estrich von Milet im Hdb. d. K.-Wiss. usw. I S. 318, Abb. 294. Achelis a. a. O. S. 30 hat treffend den wachsenden Einfluß der Exegese auf die Verbildlichung dieser u. a. biblischer Metaphern betont.

2) Vgl. dazu Jahrb. d. Kgl. Preuß. K.-Samml. 1904, S. 400.

3) Belege dafür bieten z. B. ein Apsisbild der Katakombe von Kyrene und der Sarkophag mit der Weinlese in S. Lorenzo f. le mura.

stärkeren Betonung des christlichen Gedankens war vielleicht schon hier das Kreuzsymbol in der Mitte eingefügt. Ein Beispiel solcher Verquickung bietet noch die kleine Apsisnische in der Kapelle von Sa. Rufina e Seconda beim lateranensischen Baptisterium, wo die Flußlandschaft bereits ausgeschaltet, das Füllwerk der Akanthusranken hingegen reichlicher durch die Lämmer und Hirsche bestritten ist. So aufgefaßt, wird uns auch die Beschreibung des untergegangenen großen Apsismosaiks der Vorhalle nicht in Verlegenheit setzen und der Erklärung aus der Hvarenahlandschaft entraten können.[1]) Noch weniger kann es uns beikommen, den Akanthuskandelaber — er ist ja der römischen Kunst wohlvertraut — im zerstörten Kuppelmosaik von Sa. Costanza, aus dem die über dem Fluß aufsteigende, mit bacchischen oder christlichen(?) Bildern ausgefüllte Laube gebildet wird, vom assyrisch-persischen Rankenbaum Haoma oder Padmapani ableiten zu wollen, der in der sassanidischen Kunst wieder auflebt.[2]) Erst sehr viel später dringt dieses unorganische Gebilde einer strengen Flachornamentik in die christliche Kunst Syriens ein, um dann allerdings in der Seidenweberei als Palmettenbaum zu üppiger Entfaltung zu kommen. Daß diese mesopotamische Kunstströmung überhaupt im Laufe des 5. Jhs. das Übergewicht gewinnt und nunmehr auch die Tiergestalten mit Vorliebe der streng symmetrischen Anordnung zu dreiteiligen Gruppen mit der Vase oder dergl. als Mittelstück unterwirft, dürfen wir um so bereitwilliger einräumen.

(Schluß folgt.)

Berlin 1920/1. **Oskar Wulff.**

1) Strzygowski a. a. O. S. 128 sucht dadurch Sybels nicht ganz unbegründete Ausstellungen zu beseitigen, der a. a. O. S. 315 ein Idyll darin erblickt; vgl. Wilpert a. a. O. S. 262. Er irrt jedoch, wenn er a. a. O. S. 309 u. 317 in Sa. Maria Maggiore nur die Flußlandschaft für ursprünglich, die Ranken für die Arbeit des Jac. Torriti hält.

2) Vgl. Strzygowski a. a. O. S. 105.

Ein frühchristlicher Agapentisch aus Konstanza.[1])

Der um die Erforschung der frühchristlichen Denkmäler der Dobrudscha hochverdiente Erzbischof Raymund Netzhammer von Bukarest hat in „Den christlichen Altertümern der Dobrudscha" (Bukarest 1918, S. 84 ff., mit 3 Abb.) zum erstenmal in gebührender Weise den altarförmigen Tisch behandelt, der aus Konstanza in das Bukarester Archäologische Museum gekommen ist. Da das m. W. nicht im Buchhandel erschienene Buch noch nicht sehr verbreitet sein dürfte, ist die Güte des Dankes sicher, mit der die verehrungswürdige Exzellenz mir die Wiedergabe der Abbildung erlaubt hat.

Man sieht einen in etwas roher, ungegliederter Weise aus einem Marmorblock herausgearbeiteten Tisch auf zwei Stützwänden; oben an der Stirnseite eine vorkragende Leiste; die Oberseite vertieft; eine Bruchstelle querdurch ist deutlich.

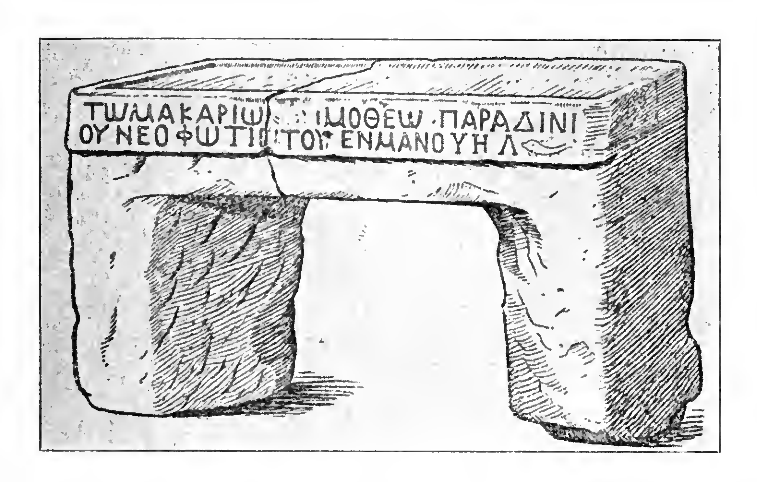
Am Stirnband eine zuerst von Netzhammer richtig gelesene Inschrift[2]): ΤꞶ ΜΑΚΑΡΙꞶ [Τ]ΙΜΟΘΕꞶ ΠΑΡΑ ΔΙΝΙΟΥ ΝΕΟΦꞶΤΙΣ ΤΟΥ ΕΝΜΑΝΟΥΗΛ („Dem seligen Timotheus von seiten des Dinias, des Neophyten Emanuel"); sie datiert aus epigraphischen Gründen das Ganze ins 4. Jh.

Die Persönlichkeiten der Träger der Namen sind nicht bekannt; aber die Vermutung dürfte doch nicht irregehen, die aus dem Wort-

1) Ich habe den Inhalt des folgenden im April 1919 in einem ausführlichen Referate über das Netzhammersche Buch in der Münchner kunstwissenschaftlichen Gesellschaft vorgetragen (s. die Berichte über die Sitzung im Münchner Jahrbuch der bild. Kunst, XI, S. 118 f., und in der Kunstchronik, LIV, S. 752 ff.). — Meine Deutung ist das Ergebnis meiner formalen Betrachtung des Tisches; die religionsgeschichtlichen Ausführungen boten nur eine hochwillkommene Stütze. Ich benutzte hauptsächlich: Fr. Wieland, Mensa und Confessio (München 1906); ders., Altar und Altargrab (Leipzig 1912); P. Monceaux, Enquête zur l'épigr. chrét. d'Afrique IV (Mémoires prés. . . . à l'académie des inscr. etc. t. XIII, 1, Paris 1908); E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkult (Tübingen 1904); H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (Brüssel 1912); M. Murko, Das Grab als Tisch (Wörter und Sachen II); die einschlägigen Artikel des Dict. d'archéol. chrét. von Cabrol-Leclerc; R. de Fleury, La Messe I (Paris 1883).

2) Eine zweite, nicht mehr zu entziffernde, auf der Oberseite.

laut auf eine nahe persönliche Beziehung der beiden Männer schließen möchte, und zwar eine darin beruhende, daß Emanuel sein Neophytentum dem Timotheus — also vielleicht einem Priester — zu danken hatte. Wie dem auch sei, bedeutsamer ist die Widmung des Tisches an sich, deren näherer Sinn noch zu behandeln bleibt.



Gefunden wurde er vor den Toren der antiken Stadt, im Bereiche der Begräbnisstätten auf der Erdoberfläche. Netzhammer vermutet, daß er aus einer Grabanlage stammt, die einige hundert Meter von der Fundstelle entfernt liegt.[1] Es handelt sich um eine Grabkammer, zu der man auf einigen Stufen hinabstieg, die zu einem kleinen Vorraum führten, von dem man in den Hauptraum der Anlage (3 : 4,60 m, also ungefähr der Rauminhalt der capella graeca und demnach für eine cella coemeterialis nicht zu klein) gelangte. An diesen schloß sich im Westen, getrennt durch eine hohe Schranke mit einem schmalen Durchlaß in der Mitte, ein um eine Stufe höher gelegener fast quadratischer Raum (2 : 2,50 m) an. Gefunden wurden einige Knochenreste, eine Konstantinsmünze und die zerbrochenen Schrankenteile. Das sind zwei Reliefplatten mit Darstellungen einmal der Venus Anadyomene mit Amor und der Iris mit Horus — zu je zweit übereinander — und dann eines mit einer Schlange kämpfenden Wasservogels und eines Mannes mit einem Apfel in der Hand, beide unter je einem Baume. Ich sehe im Gegensatz zu Netzhammer in dieser Anlage keine christliche. Es findet sich nicht ein Symbol unter den sechs Darstellungen, das darauf hinwiese, und zu der von Netzhammer erwähnten Möglichkeit einer christlichen Verhöhnung der heidnischen

1) Beschrieben bei Netzhammer, S. 79 ff.

Geheimkulte scheint mir die Stätte doch zu wenig passend gewählt. Aber von großer Wichtigkeit ist diese Anlage für uns für jeden Fall, ebenso wie zwei andere, deren christlicher Charakter mir auch nicht ganz zureichend begründet erscheint, und die Beschreibung einer vierten, 1914 aufgefundenen, die mit christlichen Emblemen geschmückt sein soll, denn sie schließen sämtlich[1]), wenn nicht alles trügt, eine mehrstöckige cella aus und entbehrten eines oberirdischen Gemaches.

Wir können demnach Netzhammers Vermutung, daß unser Altar aus einer Grabkammer unmittelbar stammt, gern annehmen, zumal sich aus der Besprechung der Inschrift ergeben wird, daß sie, wie auch die Form des Tisches, gegen einen Zubehör zu einer Kirche spricht.

Er ist dem Timotheus direkt dargebracht. Das schließt einen Altar in einer Kirche von vornherein aus. Man weiß, wie scharf die Kirchenväter gegenüber den Angriffen der christlichen und außerchristlichen Feinde der Märtyrerverehrung betonen, daß nur Gott allein ein Altar errichtet oder geopfert werde, sei es auch an den Gräbern der Märtyrer, die dem Altar dann auch den Namen geben mögen, aber die doch nichts daran ändern, daß die Weiheperson Gott selbst ist. Es kommt hinzu, daß auch die Weihemöglichkeit in dem Sinne, daß der Tisch als Reliquiensarkophag gedacht war, m. E. durch seine Form ausgeschlossen wird. Netzhammer hält zwar diese Bestimmung für möglich, aber es fehlen alle Spuren, die einen vorderen Abschluß der Öffnung zu rekonstruieren gestatten, es fehlt die Rückwand. Aber im Osten war überhaupt der Altar im 4. Jh. noch kein Heiligengrab, sondern stand nur in idealer Beziehung zum Grabe selbst.

Voraussetzung für den Netzhammerschen wie meinen folgenden Erklärungsversuch ist, daß Timotheus überhaupt Märtyrer war. Sie läßt sich aber aus dem Beiwort μακάριος gut begründen; μακάριος = beatus, das übliche Beiwort der Märtyrer.

Man darf nicht übersehen, daß es ein reales Votiv ist, das dem Timotheus dargebracht wird, keine Grabinschrift, kein Erinnerungsmal, sondern ein dem praktischen Gebrauche dienender Gegenstand, dessen Benützung dem Toten zur Förderung oder wenigstens zu Ehren erfolgen sollte. Wir kennen nur zwei dahin zielende Riten am Grabe: die Eucharistie dort zu halten, war urchristlicher Brauch; ein refrigerium sollte sie sein für die Gestorbenen. Aber die Märtyrer gingen nach der allgemeinen Überzeugung der gesamten Christenheit sofort in die ewige Seligkeit zu Gott ein, sie bedurften also der Eucharistie in keiner Weise mehr. Aber man ehrte sie, heidnischen und abergläubischen Vorstellungen folgend, durch Darbringung von Gaben, die

1) Netzhammer, S. 87 ff.

seit der Mitte des 4. Jhs. allgemein erfolgte und am häufigsten in Speisen bestand. Sie wurden gelegentlich nur niedergelegt, aber auch in einer Feier am Grabe, während der man mit dem Toten Gemeinschaft hatte, verzehrt. Solche Totenmahltische und entsprechende Inschriften sind aus Afrika altbekannt. Ihnen reiht sich nunmehr der Tisch aus Konstanza an als erstes Beispiel aus Europa und dem ganzen Osten. Für seine nicht sigmaförmige Gestaltung ist wohl ein Einfluß seitens der Altäre anzunehmen. Seine Höhe von 72 cm entspricht der durchschnittlichen der afrikanischen Tische, während sie zu gering erscheint — sie bleibt immerhin noch um rund 15 cm hinter dem bisher bekannten Mindestmaß[1]) vollständig erhaltener Altäre zurück —, als daß er für einen stehenden Zelebrierenden bestimmt gewesen sein sollte. Und daß man allein den Tisch durch das Unterlegen einer Stufe gehoben hat, erscheint ausgeschlossen, weil dann eine nicht zu belegende und sinnlose Form entstünde, während man leicht die Stützwände von vornherein hätte verlängern können, wenn es erwünscht gewesen wäre.

München. **Rudolf Berliner.**

Zu den magischen Formeln.

Bei Ps.-Theodorus Priscianus (vgl. J o s. F a h n e y, de Ps.-Theodori additamentis. Diss. Münster 1913, 44 ff.) 283, 23 wird empfohlen: ***de stirpibus vel ossibus vel telis receptis et celatis in corpore: si spinam piscis vel ossium assulam tollis et super caput eius ponis et ipsa re scribis in cerebro:*** aCΦ. TYXCa. Die Worte enthalten die Versicherung: ἀσφ(αλείας) <ἐ>τύχ<η>σα; daß der sonst nur epische 1. Aorist in diesem byzantinischen Spätling wiedererscheint, darf uns bei dem Charakter der Formeln nicht wundern.

Lwów. **R. Ganszyniec.**

1) A. B u t l e r, The ancient coptic churches (Oxford 1884), S. 304.

Die Fresken im Narthex der Kirche des Klosters Mendeli (Penteli) in Attika.

Die meisten Forscher auf dem Gebiete der Malerei des christlichen Orients beschäftigen sich wenig oder gar nicht mit derjenigen der letzten Jahrhunderte. Und doch ist da noch vieles zu finden, was einen außerordentlichen Reiz hat. Über Ikonen, deren beste uns erhaltene gerade aus dieser Zeit stammen, will ich hier schweigen, vielmehr das Augenmerk auf Fresken richten. Man erwähnt und rühmt da oft diejenigen von Athos. Freilich sind dort die zahlreichsten und am meisten bekannten. Aber auch das heutige Griechenland kann eine Anzahl Freskenzyklen aufweisen, die immerhin nicht zu verachten sind. Eine große Platytera aus Hagioi Theodoroi auf Korfu habe ich in der Zeitschrift für christliche Kunst (Bd. 28, 1915, S. 45—46) veröffentlicht. Über den großen Freskenzyklus in Phaneromeni auf Salamis spricht Didron in den Anmerkungen zum Malerbuch vom Berg Athos.

Von Athen erreicht man zu Wagen in etwa einer halben Stunde das Kloster Mendeli, das am Fuß des Pentelikon liegt, und das ich im Frühjahr 1905 besuchte. Seine Lage ist reizend unter Pappeln und Eichen. Es soll das reichste Kloster in ganz Attika sein. Architektonisch bietet es gar nichts. Die Kirche ist neu mit Ausnahme des Narthex. Dieser ist mit einer Anzahl Fresken geschmückt, die mir hochbedeutend scheinen und die ich hier behandeln möchte. Als Quellen stehen mir nur die Notizen zur Verfügung, die ich mir damals an Ort und Stelle gemacht habe. Ob seitdem Aufnahmen gemacht worden sind, entzieht sich meiner Beurteilung. Die Wahrscheinlichkeit spricht nicht sehr dafür.

In der Kuppel sind Christus und die Apostel dargestellt, wie man das des öftern im Orient findet. Zu der Verkündigung habe ich zu bemerken, daß sie uns in vier aufeinanderfolgenden Bildern vorgeführt wurde. Interessant ist folgendes Bild: Maria mit dem Kind auf dem Arm hat eine brennende Kerze in der Hand. Neben ihr sieht man die Väter in der Vorhalle, die begeistert vor dem aufgehenden Licht knien. In dem Malerbuch ist eine ähnliche Darstellung erwähnt. Aber wie

sie der Maler hier poetisch und ideal aufgefaßt hat, dürfte man das nur selten finden. Beachtenswert ist ferner eine zweite Maria mit dem Kind. Oben schwebt Christus noch einmal. Diese Darstellung ist mir nicht recht klar.

Die Geschichte der heiligen drei Könige ist auf drei Bildern verteilt. Das erste zeigt uns, wie sie in den Schriften forschen, nachdem sie anscheinend eben den Stern erblickt haben. Diese Darstellung habe ich im Kunstgebiet des christlichen Orients, das größer als das des politischen Orients ist, nicht wieder gefunden. Auch in der abendländischen Kunst ist mir ein ähnliches nicht gegenwärtig. Das zweite Bild führt uns den Auszug aus der Heimat vor. Das ist auch ein Gegenstand, den man selten findet. Die Reise und der Aufenthalt in Jerusalem fallen dann anscheinend weg. Wenigstens erwähnen meine Notizen nichts davon. Die Anbetung des Kindes ist endlich in der üblichen Weise dargestellt. Bei der Flucht nach Aegypten reitet Maria überraschenderweise auf einem Pferd und nicht wie sonst immer auf einem Esel. Auch die Anbetung der Hirten ist dargestellt. Die Höllenfahrt, oder wie die Griechen diese Art der Darstellung bezeichnen, Anastasis, ist die übliche. Christus betritt als Sieger über Tod und Hölle, begleitet von Engeln, die Unterwelt. Dazu ist nichts Besonderes zu bemerken. Charakteristisch sind ferner die Darstellungen der evangelischen Parabeln, die ich als die besten in dem Freskenzyklus bezeichnen möchte. Da ist zunächst diejenige des Weinstocks und der Reben. Christus ist als Weinstock dargestellt, die Apostel als Reben. Wenn sich auch das Bild durch hohe Poesie auszeichnet, so ist das den gleichen Gegenstand in Kaisariani am Hymettos darstellende wesentlich besser. Ein Ikon, das auch diese Parabel darstellt, habe ich in der Zeitschrift für christliche Kunst (a. a. O. S. 47—48) veröffentlicht. Es befindet sich im Palaiokastrizza auf Korfu. Die Parabel des reichen Prassers und des armen Lazarus gibt eine Variante zu derjenigen, wie sie im Malerbuch beschrieben ist. Das bedeutendste Bild scheint mir aber die Parabel der klugen und der törichten Jungfrauen zu sein. Da ist ein Saal dargestellt, in dem das Mahl zur Hochzeit stattfindet. Christus sitzt mit den klugen Jungfrauen am Tisch und festet. Auf der andern Seite des Bildes ist eine verschlossene Türe, an der von außen die törichten Jungfrauen vergeblich klopfen. Es ist das so recht die wörtliche Wiedergabe des Berichtes im Evangelium. Sie erscheint mir als ganz besonders schön und sinnreich. Vielleicht gibt sie die Parabel besser wieder als unsere abendländischen.

Weiter sind eine Anzahl Bilder aus dem Leben der heiligen Einsiedler dargestellt. So sieht man z. B. den heiligen Makarius und Eu-

genius, letzterer an einem Brunnen sitzend. Die letzte Kommunion der heiligen Maria von Aegypten, die man oft findet und eben auch hier wieder, zeichnet sich durch besonders schöne Komposition aus. Der Kopf der Heiligen zeigt einen sehr guten Ausdruck.

Endlich ist auch das jüngste Gericht gemalt. Im allgemeinen erinnert es an die gleiche Darstellung in Phaneromeni. Manches ist aber doch anders. In der Mitte wird eine Wage von einer Wolke gehalten, in der man ein Auge sieht. Wenn dieses das Auge Gottes sein soll, so scheinen mir abendländische Einflüsse bemerkbar. Denn so viel ich weiß, hat der Orient nie diese Darstellung. Die Auferstehung der Toten ist ganz so wie in Phaneromeni dargestellt. Im Paradies sieht man Maria und Joseph. Letzterer überraschte mich besonders. Ich möchte auch in ihm einen abendländischen Einfluß erkennen, und zwar einen der beginnenden Neuzeit. Der Orient stellt Joseph nie allein dar, sondern nur im Rahmen der evangelischen Erzählung.

Der Freskenzyklus ist wesentlich besser und künstlerischer ausgeführt, als derjenige in Phaneromeni. Letzterer ist 1755 datiert. Der ganzen Art und Technik nach dürfte der hiesige wohl beträchtlich älter sein. Eine bestimmte Jahreszahl zu nennen ist schwer. Vielleicht ist aber eine solche bei genauer Untersuchung an einer der Fresken zu finden. Ich bin versucht, die Zeit um 1650 anzunehmen. Viel weiter hinauf kann man kaum gehen, wegen der genannten Einflüsse des Abendlandes. Jünger scheinen mir die Fresken auch nicht zu sein. Diejenigen in Kaisariani möchte ich zwischen den beiden Zyklen annehmen. Bei der Erforschung dieser Kunst muß man eben noch mit ungefähren Annahmen arbeiten. Hoffentlich ist der Tag nicht mehr fern, wo alle diese Freskenzyklen erforscht und aufgenommen sind. Dann wird uns erst die Kunstgeschichte des christlichen Orientes seit etwa 1500 klar vor Augen liegen.

Freiburg i. B. **Johann Georg Herzog zu Sachsen.**

Zum ΘΑΡΡΟΣ, ΘΑΡΡΩ — ΘΑΡΟΣ, ΘΑΡΩ.

Es ist allbekannt, daß die streng attischen Charakterzüge, wie das doppelte ττ statt σσ, das doppelte ρρ statt ρσ, das τ im Anlaut einiger Wörter statt σ, wie τήμερον, τῆτες usw., in die Koine nicht aufgenommen worden sind. Man sprach also in der Koine θάλασσα, πίσσα, πράσσω, μυρσίνη, ἄρσεν usw. Nur θάρρος θαρρῶ und Verwandtes scheinen eine störende Ausnahme zu machen; denn im Alten Testament wird sowohl θαρσεῖν als auch θαρρεῖν gesagt, und im Neuen Testament schreibt Paulus θαρρεῖν, die Evangelisten aber θαρσεῖν, ein Beweis, daß damals beide Formen nebeneinander gebraucht wurden; daß aber allmählich die Form θαρρεῖν die Oberhand gewonnen hat, bezeugt uns das Neugriechische, welches nur θάρρος θαρρῶ und dergleichen kennt, trotzdem es ἀρσενικός, μυρσινεά und dergleichen hat.

Diese Sonderstellung der Wörter θάρρος und Verwandtes ist mir stets auffällig gewesen; denn die Hypothese, diese Form sei aus irgendeinem Grund in die Koine eingedrungen, trotzdem sie kein terminus technicus ist, bleibt immer eine bloße Vermutung. Jetzt glaube ich, über diese sonderbare Erscheinung etwas Wahrscheinliches sagen zu können: Wenn wir nämlich θάρσος, θαρσῶ und Verwandtes näher ins Auge fassen, so sehen wir, daß in diesen Wörtern und nur in diesen nach dem ρσ noch ein anderer ς-Laut des öfteren folgt: θάρσος, θάρσους, θάρσεσι, θαρσεῖς, θαρσοῦσι, θαρσήσω, ἐθάρσησα; in diesen Formen ist aber eine Dissimilation eingetreten, und so das bunte Schema θάρος, θάρσος, θάρσει, θάρση, θαρσῶ, θαρεῖς, θαρσεῖ, θαρσοῦμεν, θαρσεῖτε, θαροῦσι, θαρήσω, ἐθάρησα entstanden. Wie zu erwarten war, konnte dieser Zustand nicht lange Zeit dauern, und deshalb finden wir, daß im Mittelalter und im Neugriechischen nur die Form θάρος θαρεῖν üblich ist. Natürlich hat man stets mit doppeltem ρρ, θάρρος θαρρῶ und dergleichen geschrieben, da man diese Schreibweise in den alten Büchern vor sich gehabt hat; ja selbst A. Sakellarios schreibt in seinen Κυπριακά Bd. II (Athen 1891) S. 556 θάρρος, θαρρεύκομαι usw., indessen wissen wir, daß schon zur Zeit der fränkischen Herrschaft die Cyprier sowohl θάρος als auch ἄρωστος,

ἀρα(β)ῶνα, χειμάρων mit einfachem ρ ausgesprochen haben; vgl. was Professor Simos Menardos in „Ἀθηνᾶ“ Bd. XII, S. 370—371 darüber lehrt. Ebenso wie Sakellarios, haben auch die älteren doppeltes ρρ geschrieben, obgleich sie einfaches ρ aussprachen. Jedenfalls scheint mir die Reihenfolge σ—σ in vielen Formen dieser Wörter und nur dieser die gegebene Erklärung zur Gewißheit zu erheben.

Athen. **G. N. Hatzidakis.**

Byzantinisches über Spartakus.

Die einzige Reminiszenz an Spartakus[1]), auf welche ich im byzantinischen Schrifttum gestoßen bin, findet sich in dem Geschichtswerke des Michael Psellos; voll Ärger beklagt sich dieser byzantinische Polyhistor bitter über die Art und Weise, wie Kaiser Konstantin IX. (1042—1054) bei der Auswahl der höchsten Reichsbeamten verfahren ist; er soll angekauften Barbaren und manch niedrigstem Spartakus, aber keinem Perikles und Themistokles, die höchsten Ämter anvertraut haben: ἄρχουσι οὖν πολλάκις ἡμῶν οὓς ἐκ τῶν βαρβάρων ἐωνησάμεθα, καὶ τὰς μεγάλας πιστεύονται δυνάμεις οὐ Περικλεῖς, οὐδὲ Θεμιστοκλεῖς, ἀλλ' οἱ ἀτιμότατοι Σπάρτακοι.[2])

Athen-Berlin. **Nikos A. Bees** (Βέης).

1) Zuletzt W. Hartwig-K. Stelzer, Spartakus und der Gladiatorenkrieg 73—71. Leipzig 1920.

2) K. N. Sathas, Bibliotheca Graeca medii aevi, Bd. IV (Athen-Paris 1874), S. 168. — Vgl. B. Rhodius, Beiträge zur Lebensgeschichte und zu den Briefen des Psellos [= Wissenschaftliche Beilage zu dem Programme des Kgl. Gymnasiums zu Plauen i. V., Ostern 1892], Plauen i. V. 1892, S. 5.

Übersicht über die Geschichte des Judentums von Janina (Epirus).

In bezug auf ihre zahlenmäßige Ausdehnung, finanzielle Blüte und kulturelle Bedeutung zählt die jüdische Gemeinde von Janina zu den wichtigsten jüdischen Zentren im Griechenstaate und überhaupt in der griechischen Levante. Allerdings ist diese Gemeinde, wenn sie auch ein Leben von mindestens sechs Jahrhunderten hinter sich hat, verhältnismäßig jung. Denn es begegnen uns auf griechischem Boden jüdische Niederlassungen, die sich einer ununterbrochenen, tausendjährigen Vergangenheit rühmen dürfen. So z. B. die jüdische Gemeinde von Beroia in Mazedonien, die noch heute als zahlreich und blühend hervorragt[1]); sie ist aus der Apostelgeschichte[2]), und zwar aus der Missionstätigkeit des Apostels Paulus, sowie aus inschriftlichen Dokumenten[3]) der ersten nachchristlichen Jahrhunderte bekannt.[4]) Als nicht weniger alt läßt sich die jüdische Bevölkerung von Larisa in Thessalien nachweisen.[5]) In Epirus aber können wir, wenigstens einstweilen, keine auf die hellenische Epoche oder die Kaiserzeit zurückgehende jüdische Gemeinde nachweisen. Die Bibeltexte, die Apokryphen und

1) Vgl. z. B. G. Weigand, Die Arumanen. Ethnographisch-philologisch-historische Untersuchungen über das Volk der sogenannten Makedo-Romanen oder Zinzaren, Bd. 1, Leipzig 1895, S. 218—219; A. Struck, Makedonische Fahrten, II. [= C. Patsch, Zur Kunde der Balkanhalbinsel. I. Reisen und Beobachtungen. Heft 7], Sarajevo 1907.

2) XVII, 4, 10.

3) Darüber handle ich in „Epigraphischen Beiträgen zur Geschichte des Judentums im Orient, Griechenland und Ägypten", die ich baldigst in besonderem Buche erscheinen lasse.

4) Vgl. J. Juster. Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale, Bd. I, Paris 1914, S. 187, wo das Zitat aus Hieronymus, De vir. ill. 3 zu streichen ist, da es sich auf das syrische Beroia bezieht.

5) Inscriptiones Graecae, IX, II, Nr. 834, 839, 985—950. Vgl. J. Oehler, „Epigraphische Beiträge zur Geschichte des Judentums" in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" Bd. LIII (1909), S. 443; J. Juster a. a. O. Bd. I, S. 187.

die alten Märtyrerakten, sowie die uns bisher erschlossenen epigraphischen und sonstigen Dokumente berichten durchweg nichts darüber. Aber trotz des Todesschweigens der in Betracht kommenden Quellen dürfte man annehmen, daß das Judentum sich schon um die Wende unserer Zeitrechnung auf dem Streifen längs der epirotischen Küsten hie und da, z. B. in Buthroton[1]), niedergelassen hat. Dagegen ist eine jüdische Diaspora auf dem epirotischen Binnenlande in einer so alten Zeit für kaum wahrscheinlich zu halten. Die natürliche Abgeschlossenheit und Unfruchtbarkeit dieses Landes und vor allem sein damaliger Mangel an wichtigen, volksreichen und vielbesuchten Kultur- und Verkehrszentren waren Umstände, welche die immer handelslustigen und erwerbsfleißigen Juden von einem Niederlassen daselbst abschreckten. Die älteste einwandfreie Quelle, die uns unzweideutig von der Anwesenheit mehrerer jüdischer Familien auf epirotischem Boden unterrichtet, ist das Reisebuch des aus Tudela (am Ebro) gebürtigen Juden Benjamin († 1173), welches mit Recht als eine der Hauptquellen für die jüdische Diaspora in Griechenland während des Mittelalters angesehen worden ist.[2]) Genannter Jude zog durch die Welt, um sich über die

1) Über die Legende, nach der Judas der Verräter aus dem epirotischen Buthroton gebürtig sei, die schon am Ende des 12. Jhs. auftaucht (Gesta regis Henrici secundi Benedicti Abbatis [= Rerum Britannicarum medii aevi scriptores], Ausgabe von W. Stubbs, Bd. II, London 1867, S. 205); vgl. Joh. A. Rhomanos, Γρατιανὸς Ζώρζης αὐθέντης Λευκάδος . . ., Korfu 1870, S. 120; ders., Περὶ Βουθρωτοῦ in dem Δελτίον der historisch-ethnologischen Gesellschaft Griechenlands, Bd. III (1889—1891), S. 554; dazu W. Miller, The Latins in the Levant, London 1908, S. 25 (griech. Übersetzung Bd. I, S. 43).

2) Über Benjamin von Tudela und sein Itinerar werde ich an einem anderen Orte ausführlich handeln. Einstweilen siehe die neuesten Ausgaben: „The Itinerary of Benjamin of Tudela, critical Text, Translation and Commentary by Markus Nathan Adler", London 1907; „Die Reisebeschreibungen des R. Benjamin von Tudela nach drei Handschriften, aus dem 13. und 14. Jh. stammend, und älteren Druckwerken ediert und übersetzt, mit Anmerkungen und Einleitung versehen von Dr. L. Grünhut und Markus N. Adler", Teil I—II, Jerusalem-Frankfurt a. M. 1903—1904. Der erste Teil auch mit hebräischem Nebentitel. Eine deutsche Übersetzung des Reisebuches mit vielen Weglassungen und ohne Kommentar bietet auch A. Martinet, „Reisetagbuch des Rabbi Binjamin von Tudela. Ein Beitrag zur Kenntnis der Juden in der Diaspora während des XII. Jahrhunderts." Programm zur Schlußfeier des Studienjahres 1857/58, Bamberg [1858]. Den auf das byzantinische Reich bezugnehmenden Teil des Buches hat Th. L. Fr. Tafel, De Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica (Berlin 1839), S. 467 ff. mit wertvollen Anmerkungen und lateinischer Übersetzung ediert. Auf Tafels Ausgabe fußen auch die Ausführungen von K. Hopf, Geschichte Griechenlands im Mittelalter, Bd. I (= Griechenland in Ersch und Graber Enzyklo-

Verhältnisse seiner Glaubensbrüder zu unterrichten; von Kalabrien her kam er über Korfu nach dem epirotischen Arta, wo er hundert Juden (wohl jüdische Familien) fand, unter denen die Rabbis Schelahja und Herakles[1]) die angesehensten waren. Arta[2]), welches damals nach der ausdrücklichen Bemerkung des Benjamin von Tudela dem Reiche Manuels [Komnenos], des Königs der Griechen, angehörte, war der erste Ort im festländischen Hellas, in dem der jüdische Reisende Glaubensgenossen fand[3]); er weiß aus eigener An-

pädie, Bd. 85), Leipzig 1868, S. 163 ff., 181 ff. Über die auf Hauptgriechenland sich beziehenden Berichte des Benjamin von Tudela siehe auch: G. Fr. Hertzberg, Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart, I. Teil, Gotha 1876, S. 378—379; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter, Bd. I, Stuttgart 1889, S. 200—203; L. Belleli, „Ὁ Βενιαμὶν ἐκ Τουδέλας ἀνὰ τὴν Βυζαντιακὴν αὐτοκρατορίαν τῷ 1147" in der griechischen Zeitschrift von Triest „Νέα Ἡμέρα" vom 27./9. Dezember 1899 (in einigen Punkten verfehlt: vgl. auch die bibliographische Notiz in der „Byzantinischen Zeitschrift" Bd. IX (1900), S. 593—595); W. Miller a. a. O. S. 4—5 (griech. Übersetz. Bd. I, S. 13); Georg Caro, Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums [= Bd. III, 3]. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit, Bd. I, Leipzig 1908, S. 254 ff., 491 f.; S. Krauß, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte [= XXI. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1913/1914], Wien 1914, S. 78 ff.

1) Man beachte den altklassischen Rabbinamen „Herakles", vgl. hierzu „Mitteilungen für jüdische Volkskunde" Bd. IX, S. 5. Auf einem Ostrakon des Apollinopolis Magna vom 28. Juni 107 nach Christus steht der Judenname Ἡρακλείδης (siehe C. Wessely, „Das Ghetto von Apollinopolis Magna" in seinen „Studien zur Paläographie und Papyruskunde" Bd. XIII (1913), S. 9, Nr. 17; vgl. J. Juster a. a. O. Bd. II, S. 330). Derselbe Name begegnet auch in einer alexandrinischen Inschrift vom 3./4. Jh. nach Chr., die wohl jüdisch ist (siehe E. Breccia, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée d'Alexandrie Nr. 1—568. Iscrizioni Greche e Latine, Kairo 1911, S. 31, Nr. 47 [171]).

2) Über das Judentum von Arta siehe einstweilen S. Krauß a. a. O. S. 79. Es ist von Belang, daß jüdische Urkunden die Ableitung des mittel- und neugriechischen Stadtnamens Ἄρτα vom altgr. Flußnamen Ἄραχθος vollauf bestätigen (vgl. L. Belleli, An Independent Examination of the Assuan and Elephantine Aramaic Papyri, London 1909, S. 156—157; ders. in der Athenischen Wochenschrift „Νουμᾶς" 1905, Nr. 220; dazu S. Krauß a. a O. S. 79 1). Diese Ableitung des Stadtnamens haben L. Belleli a. a. O. und Prof. G. Hatzidakis in der Athenischen Zeitschrift „Ἀθηνᾶ" Bd. XXII (1910), S. 253 ff. (vgl. auch „Glotta" Bd. II, 1910, S. 297) vorgeschlagen; indessen ist es ihnen entgangen, daß dasselbe schon über zwei Jahrhunderte früher Meletios, der Metropolit von Athen, in seiner Geographie (I. Ausgabe zu Venedig 1728, S. 320, II. Ausgabe von Anthimos Gazis, Bd. II, Venedig 1807, S. 285) getroffen hat.

3) Ausgabe von Grünhut—M. N. Adler, Teil I, S. 11, Teil II, S. 12; von Tafel S. 471, 481 f. Vgl. Hopf a. a. O. S. 164.

schauung Wertvolles über die damalige Judenbevölkerung in Griechenland, Kleinasien und auf den benachbarten Inseln zu berichten, erwähnt aber die Juden in Janina mit keinem Worte. Man hat herausgefunden, daß sich Benjamins Reisen durch Griechenland nur auf die Küstenorte beschränkten, und hat versucht, die Nichterwähnung von Juden so zu erklären, daß unser Reisende nicht überall hingekommen ist, wo Juden wohnten. Sicher kann kein Sachverständiger leugnen, daß die Angaben des Itinerars von Benjamin in geographischer Hinsicht viel zu wünschen übrig lassen, ja oft hie und da direkt falsch sind[1]); doch ist sein Schweigen über die Juden von Janina vielmehr auf die Tatsache zurückzuführen, daß solche damals in jenem Orte gar nicht existiert haben. In den Jahren 1160—1173, in welche die Reisen des Benjamin von Tudela fallen, soll Janina ein wenig bedeutender, für jüdische Niederlassungen ungeeigneter Flecken gewesen sein.

Entgegen den hartnäckigen Behauptungen einiger älterer Lokalforscher, die sich zu der Annahme berechtigt halten, daß Janina schon im Frühmittelalter eine ziemliche Bedeutung erlangt hätte[2]), muß man heute bei objektiver Betrachtung der Dinge das Emporblühen dieses Ortes in eine viel spätere Zeit setzen, worüber uns ein Aktenstück[3]) aus der literarischen Hinterlassenschaft von Johannes Apokaukos — dem Metropoliten von Naupaktos in Ätolien — Näheres bietet. Wir ersehen aus diesem alten Zeugnis, welches wahrscheinlich aus dem J. 1217 stammt, daß Michael Doukas Angelos Komnenos, der Begründer des Despotats von Epirus nach der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner, Janina in der Zeit von 1204—1214 mit Mauern umgeben und durch neue Ansiedler bevölkern ließ, dies waren in der Hauptsache allerlei byzantinische Emigranten, die vor dem fränkischen Joch fliehen mußten, um im Lande des Despoten Michael Sicherheit, Schutz und wohlwollende Aufnahme zu finden. Die so erwachsene städtische Ansiedlung von Janina entwickelte sich rasch zu einer wichtigen Stadt, die im Spätmittelalter und dann besonders in der Zeit von Ali-Pascha († 1822) eine hohe Blüteperiode erlebt und sich immer als ein Bollwerk des Griechentums behauptet hat.

1) Vgl. z. B. „Reisen durch die Balkanhalbinsel während des Mittelalters. Nach der kroatischen Original-Abhandlung des Peter Matkovič. Von Joseph Armin Knapp" in den „Mitteilungen der Kais. und Kgl. Geographischen Gesellschaft in Wien" Bd. XXIII (N. F. XIII), 1880, S. 453. Vgl. auch Georg Caro a. a. O. Bd. I, S. 231 ff.

2) Siehe besonders Alexios Pallis in der Athenischen Zeitschrift „Πανδώρα" Bd. IX (1858—1859), S. 183 f. (vgl. auch unten S. 165, Anm. 5).

3) Hgb. von A. Papadopoulos Kerameus im Δελτίον der historisch-ethnologischen Gesellschaft Griechenlands Bd. III (1889—1891), S. 451—455.

Einzelheiten über die Politik der Despoten von Epirus den Juden gegenüber sind kaum vorhanden. Allein der Nachfolger des Begründers des epirotischen Despotats, Theodoros I. Doukas Angelos Komnenos (1216—1230), der sein Reich erheblich erweiterte und sich im J. 1223 zum Kaiser von Thessalonike proklamierte, um später einen großen Teil seines Reiches an den Bulgarenzaren Johannes Assan II. (1218—1241) zu verlieren und von ihm gefangen genommen zu werden, wird in einer jüdischen Quelle[1]) als grausamer Judenverfolger dargestellt. („Dieser [= Theodoros, der Grieche, der Bösewichte] ward zum Gegner den Söhnen unseres Volkes; er entweihte unser Gesetz, raubte ihr Geld und plünderte ihre Habe. Und wenn ein Jude vor ihm kam, war er ein Dorn in seinen Augen.") Dieselbe jüdische Quelle überliefert Einzelheiten über die Rolle, welche die Juden nach der Gefangennahme des Despoten Theodoros I. spielten: „Besiegt . . . . sollte er über Geheiß des Bulgaren eines schmählichen Todes sterben (April 1230). Juden sollten dabei als Henker wirken, und schon waren zwei von ihnen herbeikommandiert worden, die ihn, so meinte der Bulgare, schon aus Rache für die Verfolgungen ihres Volkes gern töten würden. Doch, er irrte sich. Die Juden ergriffen zwar den unglücklichen Kaiser und warfen ihn nieder, aber gerührt von dem Flehen des Purpurbekleideten, zögerten sie, den einst Mächtigen zu blenden, wie der ihnen gewordene Auftrag gelautet hatte. Da war es aber um sie geschehen. Wutentbrannt ließ sie der Bulgare auf einen hohen Berg schleppen, von dem sie mit zerschmetterten Gliedern ins Meer geworfen wurden."[2]) Dieselbe jüdische Quelle schildert die Kaiser von Nikäa als Judenverfolger, dagegen den Kaiser Michael Palaiologos, dem es geglückt war, das von dem Lateiner eroberte Konstantinopel wieder zur Hauptstadt des Reiches zu erheben (1261), als einen judenfreundlichen Herrscher.[3]) Sein Sohn und Nachfolger, Andronikos II. Palaiologos, scheint demnach der judenfreundlichen Politik seines Vaters gefolgt zu sein. Am Ende des J. 1318 oder Anfang 1319 vereinigte dieser byzantinische Kaiser, Andronikos II. Palaiologos, Janina und andre epirotische Orte für eine kurze Zeit mit

1) Ein Brief des Rabbiners Jakob aus Venedig kurz nach 1269 an Fra Pablo Christiani gerichtet und von Kobak in „Ginze Nistaroth" Heft 1—2, S. 1—31 (Bamberg 1868) ediert. Vgl. dazu Dr. J. Lewin, „Eine Notiz zur Geschichte der Juden im byzantinischen Reiche" in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums" Bd. XIX (1870), S. 117—122; S. Krauß a. a. O. S. 54 [1] (vgl. auch ders. in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums" Bd. LXXVI, 1912, S. 176).

2) S. Krauß a. a. O. S. 53—54. 3) Vgl. ebenda S. 54—55.

seinem konstantinopolitanischen Reiche und verlieh bald darauf der Bürgerschaft sowie der Kirche dieser Stadt weitere Privilegien und bestätigte die Rechte, deren sie sich schon vorher erfreut hatte.[1]) Die auf die Vergünstigungen der Bürgerschaft von Janina sich beziehende Goldbulle des genannten Kaisers, die glücklicherweise in ihrer Urschrift auf uns gekommen ist[2]), wurde im Februar 1319 erlassen und ist das älteste Zeugnis, in dem von Juden zu Janina, das nunmehr zu einem hochbedeutenden Mittelpunkt für Handel und Wandel geworden ist, die Rede ist. Diese Goldbulle hat nicht bloß lokales Interesse, sondern ist als ein geradezu unschätzbares Aktenstück von allerhöchstem Werte für die griechisch-jüdischen Verhältnisse im Mittelalter anzusehen. Denn durch sie wird verfügt, daß die Juden von Janina mit den übrigen, d. h. christlichen Bürgern dieser Stadt, gleichberechtigt und von ihnen unbehelligt[3]) sein sollen. Die Toleranz und Humanität, welche der byzantinische, d. h. der mittelalterliche griechische Staat hier den Juden gegenüber bekundet, wird man erst zutreffend würdigen können, wenn man sich die Umstände vergegenwärtigt, unter welchen die Juden damals — im 14. Jh. — im Abendlande lebten. Mit spärlichen Ausnahmen wurden sie für minderwertige Kreaturen gehalten, mußten zwangsweise in Ghettos wohnen und als Henker und Scharfrichter wirken, waren nicht selten den verschiedenartigsten Verfolgungen ausgesetzt und entgingen nur schwer der Zwangstaufe.[4]) Übrigens ist es

1) Man findet diese Goldbullen am bequemsten bei Miklosich-Müller, Acta et Diplomata, Bd. V, Wien 1887, S. 77 ff. (vgl. auch unten S. 165[2]).

2) Handschrift Nr. 1436 der Nationalbibliothek zu Athen.

3) „ἵνα δὲ εὑρίσκωνται καὶ οἱ ἐν τῇ τοιαύτῃ πόλει Ἰουδαῖοι εἰς ἐλευθερίαν καὶ ἀνενοχλησίαν κατὰ τοὺς λοιποὺς ἐποίκους αὐτῆς“. Vgl. dazu die Bemerkungen von A. Moustoxydis in seinem Ἑλληνομνήμων Bd. I (1843—1853), S. 486—487, Anm. 43.

4) Selbstverständlich war auch bei den Byzantinern die Behandlung und die soziale Stellung der Juden oft sehr kläglich; vgl. S. Krauß a. a. O. S. 56 ff. (dem aber die für die Juden von Janina so charakteristische Gesetzgebung des Kaisers Andronikos II. Palaiologos entgangen ist). Der bei den Byzantinern geltende Antisemitismus ist in mancher Beziehung ein Erbteil der alexandrinisch-hellenistischen Zeit, vgl. U. Wilcken, „Zum alexandrinischen Antisemitismus“ [= Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. XXVII, Nr. 23], Leipzig 1909; dazu W. Weber, Eine Gerichtsverhandlung vor Kaiser Traian im „Hermes“ Bd. L (1915), S. 47—92; Juster a. a. O. Bd. II, S. 156 ff. — Über das Ghetto von Apollinopolis Magna vgl. die oben S. 161, Anm. 1 zitierte Arbeit von C. Wessely). — Über „Die Juden als Henker“ siehe den Aufsatz von S. Krauß in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ Jahrg. LXXVI (1912), S. 176—177; ders., Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, S. 59, behauptet ohne weiteres, die Bulgaren hätten die Juden als

während des Mittelalters und der neueren Zeit nicht das erstemal, wo griechische Institutionen, staatliche wie kirchliche, Sympathie und Gerechtigkeit für die Juden an den Tag legten. In diesem Zusammenhang sei an ein Rundschreiben erinnert, das der ökumenische Patriarch Metrophanes im J. 1568 an die Christen von Kreta richtete, und worin er sie dringend ermahnt, ihre jüdischen Mitbürger liebzuhaben und gutherzig zu behandeln.[1] Auch die im Juni 1321 erlassene, ebenfalls in Urschrift auf uns gekommene[2] Goldbulle des Kaisers Andronikos II. Palaiologos, in welcher die herkömmlichen Güter und Rechte der Metropole von Janina bestätigt und erweitert werden, erwähnt die Juden. In ihr wird nämlich verfügt, daß die Metropole die Söhne des Lameris, David und Samarias, lauter Juden, als Leibeigene besitzen soll. Und eine epirotische Tradition[3]) besagt, daß sich die Nachkommenschaft des genannten David fast bis zum J. 1821 direkt oder indirekt der Metropole zum Dienste stellte. Oben habe ich die aus dem J. 1319 stammende Goldbulle des Kaisers Andronikos II. Palaiologos als das früheste Erzeugnis über Juden in Janina bezeichnet. Demgegenüber behauptet eine in Epirus landläufige Überlieferung, daß Juden schon im 9. Jh. als Synagogengemeinde in den Mauern von Janina lebten. Dafür spreche angeblich eine nicht mehr vorhandene Bauinschrift der alten Synagoge dieser Stadt.[4]) Diese Inschrift, die ein Forscher[5]) zum Beweise für die damalige Existenz und Bedeutung von Janina angeführt hat, soll während des Umbaues des Bethauses, etwa vor 130 Jahren, verloren gegangen sein.[6]) Ich halte es für kein

Henker nach byzantinischem Muster verwendet, eine ganz unhaltbare Hypothese. Über die Verwendung dr Juden als Henker und Scharfrichter in Kreta während der venetianischen Herrschaft s. auch K. N. Sathas, Ἑλληνικὰ ἀνέκδοτα, Bd. II, Athen 1867, S. κζ' ff.

1) Martini Crusii, Turcograecia, Basel [1584], S. 281. Vgl. dazu den Aufsatz von Lazaro Belleli, Il Greta e Constantinopoli nei tempi che furono un enciclica patriarcale con riflessioni storiche [S.-A. aus dem „Vessillo Israelitico" Heft für Oktober und November 1906], Casale 1906; ferner vgl. den Aufsatz von Stephanos Xanthoudidis, Οἱ Ἑβραῖοι ἐν Κρήτῃ ἐπὶ Ἑνετοκρατίας in dem Jahrbuche „Κρητικὴ Στοά" Bd. II (1909), S. 209—224 (auch separat). — Vgl. auch meine Notiz in der Athenischen Zeitschrift „Βυζαντίς" Bd. I (1909) S. 670f.

2) Handschrift Additional 29 284 des British Museum. Nach dieser Hs. wurde die Goldbulle zuletzt von Sp. P. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων, Bd. XII (1915) S. 36—40 veröffentlicht.

3) Bei Johannes Lampridis, Ἠπειρωτικὰ Μελετήματα, Heft I, Athen 1887, S. 59.

4) P. A[rabantinos], Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου, Bd. II, Athen 1857, S. 214—215, Anm. 2. 5) Ebenda. 6) Ebenda.

Wagnis, die angeblich aus dem 9. Jh. herrührende Bauinschrift der alten Synagoge ohne weiteres ins Reich der Dichtung zu verweisen. Es ist aber für die Juden von Janina sehr bezeichnend, daß sie sich nicht scheuen, zu einer bloßen Erdichtung zu greifen, um ihre Anfänge in einer Stadt, in der sie sich so glücklich fühlen, für möglichst alt gelten zu lassen. Die durch Kapitulation erfolgte Einnahme von Janina durch die Türken (Oktober 1431)[1], bedeutet auch für die Juden dieser Stadt einen wichtigen historischen Wendepunkt. Die Türken hatten versprochen, bestimmte herkömmliche Privilegien der Einwohnerschaft zu respektieren und hielten in der Tat ihr Versprechen für eine geraume Zeit. So erlaubten die neuen Herrscher sowohl den Christen wie auch den Juden, die Burg von Janina zu bewohnen und auch etwas militärisch zu schützen. Auf der Burg hatten die Juden von alters her ein besonderes Viertel, welches nach dem J. 1613 bezw. 1618 an Ausdehnung erheblich zunahm. Etwa aus dieser Zeit stammen die Berichte des aus dem Peloponnes gebürtigen Rabbiners Jakob b. Israel ha-Levi († 1634 in Zante)[2], dem wir viele Einzelheiten über die ehemaligen synagogalen Einrichtungen in Griechenland verdanken. Aus seinen Schriften geht hervor, daß die jüdische Gemeinde von Janina zu dieser Zeit in hoher Blüte gestanden hat.

Von den Venetianern und noch mehr von französischer Seite unterstützt, setzte der gewesene Bischof von Trikkala Dionysios, bekannt unter dem Beinamen Skylosophos, im J. 1611—1612 einen Aufstand im Epirus gegen die Türken ins Werk. Durch anfängliche Erfolge kühn gemacht, marschierten die Revolutionäre selbst nach Janina, um dort am 11. September 1612 eine furchtbare Niederlage zu erleiden, die das Ende der übrigens ganz unzulänglich vorbereiteten Aufstandsbewegung zur Folge hatte. Selbst der Führer Dionysios mußte die Flucht ergreifen und sich in einer Grotte verbergen. Bald darauf wurde er von den Juden, die auf der Seite der Türken gegen die Aufständischen Stellung genommen hatten, ausfindig gemacht und den Türken zum Tode ausgeliefert. Damals sollen die Juden von Janina im Einvernehmen mit den Türken Martern, schwere Mißhandlungen und Bluttaten an den gefangenen Anhängern des Dionysios verübt haben.[3]

1) Zum Datum A. Moustoxydis a. a. O. S. 600 und zuletzt C. Jireček in den „Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbüchern“ Bd. I (1920), S. 11.

2) Zur Person vgl. S. Krauß, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, S. 85, und die dort angegebene Literatur.

3) Siehe am bequemsten P. A[rabantinos] a. a. O. Bd. I (Athen 1856) S. 164 ff., 220 ff., Bd. II, S. 242 ff., 315 ff.; Johannes Lampridis a. a. O. Heft I, S. 25, 38 ff.

Eine zeitgenössische epirotische Chronik gibt über diese Ereignisse eingehende Auskunft. Sie nennt die Juden „böses Geschlecht" und hebt die Grausamkeiten hervor, die sie sich leisteten, „teils um den herrschenden Türken gefällig zu sein, teils wegen ihres unversöhnlichen Hasses gegen uns, die Griechen".[1])

Der von Dionysios angestiftete, leider mißlungene Aufstand der Epiroten hatte unter anderem zur Folge, daß die Griechen ihre Niederlassungen auf der Burg von Janina verlassen mußten. Die Räumung wurde auch größtenteils durchgeführt, und zwar für die wohlhabenden Schichten bereits um August 1613; wenige ärmere Griechen, die nach diesem Zeitpunkt noch dort bleiben durften, mußten am 17. Juni 1618 endgültig wegziehen. Seitdem war es für das griechisch-christliche Element ausnahmslos verboten, die Burg von Janina zu bewohnen, ja zu betreten.[2]) Die Juden ergriffen diese Gelegenheit, um den größten Teil von den Häusern der vertriebenen Griechen in Besitz zu nehmen. Noch heute bilden jene zwei Viertel auf der Burg von Janina, und zwar die Komplexe auf der rechten Seite und am Tore derselben, fast ausschließlich Behausungen der Juden; sie wußten sich auch dort Gebäude, die türkisches Eigentum waren, feil zu erwerben und wären zweifellos längst die Herren jedes Wohnraumes und Grundstückes auf der Burg von Janina, wenn die türkische Regierung vor ca. 80 Jahren den Mohammedanern nicht gesetzlich verboten hätte, ihre Immobilien auf der Burg von Janina an Juden käuflich abzugeben. Jedoch fanden mehrere Juden, besonders die der wohlhabenden Klassen, das Leben auf der Burg unbehaglich, und ließen sich daher außerhalb derselben nieder. So bildeten sich allmählich die jüdischen Viertel in der auf der Ebene entstandenen neueren Stadt von Janina, beide je 100 Häuser umfassend. Ebenso siedelten sich seit mehreren Dezennien Juden in dem dicht am See von Janina gelegenen Libadiotis-Viertel an; hier umfassen sie jetzt über die Hälfte des Ganzen, etwa 150 Familien. Der Teil außerhalb der Burg hat von jeher als jüdischer Begräbnisplatz gedient, in älteren Zeiten vor allem das Archimandrion-Viertel.[3])

Indessen hatten sich die Juden von Janina seit den ersten Dezennien des 16. Jhs. auf indirektem Weg um mehrere glaubens-

---

1) F. C. H. L. Pouqueville, Voyage dans la Grèce, Bd. V, Paris 1821, S. 288 ff.; J. Bekker, Ausgabe der „Epirotica" in dem „Corpus scriptorum Historiae Byzantinae" Bd. XLVI, Leipzig 1849, S. 251.

2) Vgl. u. a. Th. Smart Hughes, Travels in Sicily Greece and Albania, Bd. I, London 1820, S. 452.

3) P. A[rabantinos] a. a. O. Bd. I, S. 224; Bd. II, S. 239, 241, 243 f., 246, Anm. 1; Johannes Lampridis a. a. O. Heft I, S. 19 ff., 25, 42.

genössische Familien vergrößert, die aus Spanien und Portugal wegen der engherzigen Behandlung durch die Regierung dieser Länder massenweise auswandern mußten, um in dem Türkenreiche Asyl und neue Tätigkeitskreise zu suchen. War auch die türkische Regierung den aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden überaus freundlich gesinnt, so verhielt sich doch die türkische Bevölkerung von Janina ihnen gegenüber gar nicht wohlwollend, ja feindlich. Die Türken dieser Stadt verachteten die Juden immer noch mehr als die Christen[1]); jedoch wußten sie die ersteren gegen die letzteren oft sehr geschickt für ihre Zwecke auszunutzen. In mehreren Orten, wie in Konstantinopel, Smyrna und vorzugsweise in Saloniki und Korfu sind die aus Spanien und dem übrigen Abendlande kommenden Juden mit den hellenischen Judengemeinden, denen sie an Zahl und Stärke überlegen waren, nach und nach verschmolzen und haben die Oberhand behalten. Dagegen waren die einheimischen Juden von Janina, die man mit Recht Griechen jüdischer Konfession nennen darf, stark genug, die spanischen Glaubensgenossen, die in dieser Stadt ihren dauernden Wohnsitz aufschlugen, ohne Mühe in sich aufzunehmen, d. h. sie zu gräzisieren. Soviel man erkennen kann, ist auch der Zuwachs, den die Juden von Janina durch die Auswanderer aus Spanien erfuhren, numerisch ganz mäßig gewesen. Daher sieht man bei den hier in Betracht kommenden Juden nur selten blondhaarige und blauäugige Personen wie in Saloniki, Konstantinopel und Smyrna, den Städten, die als Hauptsitze der orientalischen Spanioljuden gelten. Zumeist sieht der Jude von Janina wie die Mehrzahl der Griechen aus: schwarzes Haar, ebensolche Augen, regelmäßige Gesichtszüge, gekrümmte Nase, mittelmäßige, jedoch rüstige Gestalt. Besonders die Nichtspaniolen, aus welchen, wie gesagt, der hauptsächlichste Grundstock der Juden zu Janina bestand, konnten sich mit ihren griechischen Mitbürgern gut vertragen. Bei Rechtsfällen zwischen Griechen und Juden überließen die letzteren, zumal sie keine gute Erfahrung in der türkischen Rechtspflege hatten, gerne den griechischen Metropoliten die Entscheidung.[2]) Allerdings wurde der Burgfriede in Tagen eines religiösen Fanatismus völlig zerstört, wie z. B. zur Zeit des Kosmas aus Ätolien. Dies war ein Asket, von dem die griechische Volksfrömmigkeit viel zu erzählen weiß. Er bereiste wiederholt mehrere Provinzen Nordgriechenlands und bemühte sich eifrig, durch seine Predigten und Taten die griechischen Massen in religiöser und nationaler Richtung zu

1) Vgl. W. M. Leake, Travels in northern Greece, Bd. IV, London 1835, S. 138, Anm.

2) P. A[rabantinos] a. a. O. Bd. II, S. 257—258, Anm.

stärken, wobei er sich einer scharfen Polemik gegen Juden und Judentum bediente. Darauf griffen die Juden von Janina ein, indem sie den antisemitischen Asketen als einen revolutionären politischen Agenten Rußlands verleumdeten und nicht ohne Bestechung Kurt-Pascha, den damaligen Gouverneur des Gaues von Berat und Epirus, veranlaßten, den Kosmas erdrosseln zu lassen.[1]) Das christliche Volk von Thessalien, Epirus und Mazedonien will es noch heute nicht vergessen, daß jener ehrwürdige, selbstlose und äußerst erbauliche Asket, den unsere Kirche als einen den Aposteln gleichgestellten Heiligen feiert, auf Veranlassung der Juden von Janina ein so tragisches Ende nehmen mußte.

Wie gesagt, bedeutet die Regierungszeit von Ali-Pascha, 1788 bis 1820, die glänzendste Periode in Janinas Vergangenheit. Er hat den Namen der Stadt „in die Welt getragen. Volkslieder und Traditionen erzählen von den kühnen und grausamen Taten des Mannes, der durch Energie und Grausamkeit, durch List und Klugheit, durch persönliche Tapferkeit und Feldherrngeschick es verstanden hat, das ganze Land mit eiserner Faust niederzuhalten und seines Reichtums zu berauben. Durch ihn und seit ihm ist eine vollständige Umwälzung in den Verhältnissen von Epirus vor sich gegangen. Alle Freiheiten, die namentlich die . . . . Bewohner zu behaupten gewußt hatten, sind ihnen genommen worden, und die Türken haben nach dem gewaltsamen Tode des Tyrannen seine Erbschaft angetreten und hielten das Land ebenso fest, wie einst dieser, unter ihrer Gewalt."[2]) Durch die Habsucht Ali-Paschas und seiner Leute wurden die reichen Juden von Janina stark betroffen, viele von ihnen haben sich nur durch die Auswanderung namentlich nach Korfu, Zante, Tripolis (im Peloponnes), Larisa, Volo und Saloniki retten können. Der Tyrann pflegte aber den armen Juden seiner Hauptstadt nicht selten aufs wohlwollendste entgegenzukommen. Dies trug dazu bei, daß trotz der Auswanderung der Reichen kein wesentlicher Rückgang in der Zahl der Janinaer Juden eintrat; denn viele ärmere Juden eilten von auswärts, von den abenteuerlichsten Absichten getragen, nach der Hauptstadt Ali-Paschas. Dadurch hat sich aber der

---

1) Ebenda Bd. I, S. 267 f.: Leake a. a. O. S. 128 f. Über den hl. Kosmas aus Ätolien haben wir eine lange neuere Literatur, siehe zuletzt „Echos d'Orient" Bd. IX (1906). S. 149 ff. Unfromm und unverständlich sind die gegen den hl. Kosmas geäußerten Vorwürfe von G. Weigand a. a. O. Bd. I. S. 146, und in seinem Werke „Die Sprache der Olympo-Walachen" (Leipzig 1888), S. 15, usw.

2) G. Weigand, Die Arumanen. Bd. I, S. 156. Es ist ein Irrtum von Weigand, wenn er a. a. O. S. 155 die Juden von Janina, und zwar die auf der Burg wohnenden, einfach als Spaniolen hinstellt.

innere Wert der Gemeinde sehr verschlechtert. Der schlaue Tyrann wußte insbesondere die religiöse Gepflogenheit der Juden seiner Hauptstadt, ebenso seines übrigen Reiches zu schonen[1]), gebildeten Juden Ämter anzuvertrauen und nahm unter seine Geheimsekretäre und -Räte nicht selten Juden auf.[2])

Aus der Zeit Ali-Paschas, genauer vom Juli 1809, besitzen wir statistische Auskünfte des bekannten englischen Kolonel William Martin Leake[3]) über die Häuserzahl von Janina. Er führt 200 jüdische, 1000 muselmanische und noch 2000 christliche Häuser an und bemerkt, daß nach seinen Informationen in jedem Judenhause vier Judenfamilien wohnen. Eine amtliche, jedoch kaum zuverlässige Statistik des Js. 1831 weist 212 jüdische Familien in Janina auf.[4]) In der Zeit 1856—1857 soll die Judenbevölkerung dieser Stadt 343 Familien gegenüber 2280 griechisch-christlichen, 850 muselmanischen und 200 Familien verschiedener Nationalitäten umfaßt haben.[5]) Eine Veröffentlichung des griechischen Generalstabes aus dem J. 1880 gibt für die Einwohnerschaft von Janina folgende Zahlen: 9500 Christen, 4500 Mohammedaner, 3500 Juden.[6]) Diese Ziffern sind mit denen zu vergleichen, die man in einer griechischen, ziemlich gewissenhaft geschriebenen, patridographischen Schrift aus dem J. 1885 findet; sie setzt die Stärke der ganzen Bevölkerung der epirotischen Hauptstadt auf 3400 Familien fest, die sich im einzelnen folgendermaßen zusammensetzen: 1893 griechisch-christliche, 107 zigeuner-christliche, 900 ottomanische, 500 jüdische.[7]) Aus unserer unmittelbaren Gegenwart liegen uns keine genügenden Volkszählungsstatistiken vor; doch ist nach neuester Berechnung, die immerhin den Dingen annähernd entspricht, die gesamte Einwohnerschaft von Janina etwa 25 000 Seelen stark,

1) Vgl. unter anderen „Des Generals Guillaume de Vaudoncourt's Schilderung des heutigen Griechenlands und seiner Einwohner nebst Ali Pascha's von Janina Leben und einem Wegweiser durch das ganze Land. Aus dem Englischen mit vielen Zusätzen und Anmerkungen von D. Bergk, Leipzig ... 1821", S. 98. [Zu dieser Ausgabe vgl. die Anmerkungen von F. C. H. Kruse, Hellas oder geographisch-antiquarische Darstellung des alten Griechenlands, Teil I, Leipzig 1825, S. 146.]

2) Vgl. u. a. Henry Holland, Travels in the Jonian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, &c., during the years 1812 and 1813, London 1815, S. 123.

3) A. u. O. Bd. IV, S. 139.

4) P. A[rabantinos] a. a. O. Bd. II, S. 287.

5) Ebenda S. 248.

6) Ὁδοιπορικὰ Ἠπείρου καὶ Θεσσαλίας ὑπὸ τοῦ . . . Ἐπιτελικοῦ Γραφείου. Athen 1880, S. 22, 58.

7) Johannes Lampridis a. a. O. Heft 1, S. 17, 57 (vgl. auch S. 45 f.).

von denen ca. 3000 auf Juden entfallen. Einer meiner jüdischen Gewährsleute übertreibt sicherlich den Tatbestand, wenn er behauptet, daß die Judenschaft von Janina nicht weniger als 4500 Köpfe zählt. Im großen und ganzen ist sie ein intelligentes, arbeitsames, genügsames und nüchternes Volkselement, voller Achtung gegen die Autoritäten. Doch sind die Juden von Janina nicht ebenso kerngesund wie ihre christlichen oder mohammedanischen Mitbürger, was wohl auf ihre traditionelle, kaum hygienische Wohnart zurückzuführen ist. In den meisten orientalischen Städten und vielerorts auch in Europa waren und sind die Judenviertel ebenso wie in Janina enge und winkelige Gassen, die der Unrat oft unpassierbar und der Mangel an Sonnenlicht und Luft sehr feucht und dunkel macht. Das Leben in einer solchen Umgebung ist natürlich ungesund. Hoffentlich wird der Umschwung der Zeiten auch hierin kulturfördernd wirken. Die Sittsamkeit der Jüdinnen von Janina erfreut sich heute eines guten Rufes; jedoch verlautet Ungeheuerliches über ihre Orgien und zügellose Lebensart zur Zeit Ali-Paschas und seiner Gesellen, die durch Verschwendung, Müßiggang und geschlechtliche Ausschweifungen mehr oder weniger verderbt waren. Früher hatte die Sittlichkeit viel dadurch zu leiden, daß durchziehende oder noch in Janina garnisonierte türkische Soldaten das Recht hatten, ohne weiteres in den Häusern der Juden und Christen Quartier zu nehmen und oft auch ihre Unterhaltung zu verlangen. Daher ließen Juden und Christen im J. 1838 auf eigene Kosten eine besondere Kaserne in Janina in dem Viertel Litharitzia erbauen[1], damit sie ihre ungeladenen kriegerischen Gäste los würden.

Von alters her spielen die Juden in dem sehr wichtigen Handel von Janina eine nicht belanglose Rolle; früher unterhielten sie rege Handelsbeziehungen mit Venedig, Como, Vicenza, Sinigaglia, Triest, Neapel, Genova, Ankona, Paris, Marseille, Malta, Livorno, Odessa, Moskau, Wien, Hamburg, Leipzig, Bremen, Amsterdam, Liverpool und noch mehr mit orientalischen Hauptstädten.[2]) Heute sind ihre auswärtigen Handelsbeziehungen mit italienischen Märkten weniger nennenswert; was Italien daran verloren hat, das ist Österreich und besonders Wien, teilweise Deutschland zugute gekommen. Als Altertumshändler sollen die Juden von Janina von alters her außerordentlich tätig gewesen sein; ihnen wird zugeschrieben, wichtige Altertümer aus

---

1) P. A[rabantinos] a. a. O. Bd. II, S. 230.

2) Vgl. ebenda S. 251 f.; Johannes Lampridis a. a. O. Heft I, S. 85 f. Dazu Holland a. a. O. S. 123, 149 ff.; de Vaudoncourt-Bergk [siehe oben S. 170, Anm. 1], S. 138 f.

Epirus und den benachbarten Ländern nach Europa verkauft zu haben. Ebenso wirft man den Juden von Janina vor, daß sie systematisch die Weihgeschenke der christlichen Klöster kauften[1]), um damit in Venedig, Wien und Rußland gute Geschäfte zu machen. Einst beteiligten sich die Juden Janinas aufs regste an der nicht unwichtigen Industrie ihrer Heimat: sie waren Seidenweber, Anfertiger von Schleiern, Schnürbändern und Taschentüchern, Goldschmiede, Färber, Glaser, Blecharbeiter und sonstige Handwerker. Seit ca. 1830 widmen sie sich fast ausschließlich dem Handel[2]); sie sind Kaufleute, Produktenexporteure, Kommissionäre, Geldwechsler, Hausierer und Krämer; ferner Fährmänner und Fischer, die am Janinasee tätig sind.[3]) Unter der Intelligenz der Stadt befinden sich einige jüdische Wissenschaftler, Beamte und Dolmetscher. Im allgemeinen ist die Judenbevölkerung von Janina arm, sie weist gewiß viele Wohlhabende, aber gar wenige Kapitalisten im europäischen Sinn auf. Ein besonderes Merkmal des jüdischen Geschäftsmannes von Janina ist, daß er vor allen Dingen an starken Absatz denkt und dabei mit einem sehr geringen Gewinn zufrieden ist. Dadurch kann er jede Konkurrenz seiner christlichen Mitbürger überwinden, jedes Krämertalent, welches mit Schlauheit und List gegen ihn zieht, bald und leicht unschädlich machen. Von der epirotischen Hauptstadt aus haben sich die Juden mehrerer Märkte Albaniens bemächtigen können, ihre Niederlassungsversuche auf albanesischem Boden blieben aber hie und da erfolglos. So z. B. unternahmen es einige Juden vor etlichen Jahren, sich in Elbassan häuslich anzusiedeln, wurden aber bald darauf tot aufgefunden; sie waren von einheimischen, albanesischen Konkurrenten erschossen worden.[4])

Als Zeugnis der Gräzisierung der Juden von Janina ist auch ihre Familiensprache hervorzuheben; sie ist ein reines volkstümliches Griechisch, welches übrigens auch von den Türken dort zu Hause gesprochen wird.[5]) In der täglichen Umgangssprache der Juden von Janina wird man nur sehr selten plötzlich durch ein hebräisches,

1) In dieser Beziehung vgl. Paisios Demaros, Bischof von Paramythia und Buthroton, Περιγραφὴ τῆς ἁγίας καὶ θαυματουργοῦ εἰκόνος τῆς Χρυσοβίτζης (zuletzt bei Sp. P. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων, Bd. VI (1909), S. 52—67, besonders S. 60 [vgl. dazu die bibliographische Notiz von Nikos A. Bees in den „Vizantijskij Vremennik“ Bd. XVIII (1911), III. Abt., S. 56]).

2) Vgl. P. A[rabantinos] a. a. O. Bd. II, S. 252 f.

3) Vgl. A. Philippson, Thessalien und Epirus. Reisen und Forschungen im nördlichen Griechenland, Berlin 1897, S. 206.

4) Vgl. G. Weigand a. a. O. Bd. I, S. 72.

5) Vgl. P. A[rabantinos] Bd. II, S. 250 f.; Johannes Lampridis a. a. O. Heft I. S. 55—56; G. Weigand a. a. O. Bd. I, S. 155.

romanisches oder arabisches Wort überrascht, welches bei den einheimischen Griechen ungebräuchlich ist; das Hebräische hält sich bei ihnen nur als Kultussprache und wird nur von ganz wenigen zur Genüge beherrscht. Auffällig ist, daß die umfangreichen Traditionen des Volkes Israel nur bei den in nahen Beziehungen zur Synagoge Stehenden lebendig sind; auch die mittelalterliche und neuere Judenliteratur ist den weiten jüdischen Massen zu Janina fast völlig unbekannt, sie lesen vorwiegend griechische belletristische Erzeugnisse, griechische Zeitungen und belehrende Bücher. Die mühselige hebräische Schreibkunst ist entschieden weniger als die griechische Schrift verbreitet. Eheverträge, Protokolle, Testamente, Briefe und verschiedene andere Privatschriftstücke, die von Juden in Janina während der vorigen Jahrhunderte in griechischer Sprache abgefaßt wurden, habe ich selbst bei meinen Forschungen oft notiert. Der Märchenschatz der Spaniolen von Konstantinopel[1]) fällt kaum mit demjenigen der Juden von Janina zusammen, wenigstens soweit ich es beobachtet habe. Ebenso haben sich von der alten und neueren jüdischen Lyrik und überhaupt Poesie nur geringe, dem völligen Erlöschen naheliegende Spuren im Volksmunde der Juden von Janina erhalten; sie singen außerhalb des Bethauses fast nur die mannigfaltigen griechisch-epirotischen Volkslieder, welche mit Recht zu den besten der gesamten Volksliteratur gezählt werden. Daß sich der Jude besonders die seinem Charakter entsprechenden, sehr melancholischen und nach Text sowie Melodie sehr traurigen Totenklagen und Abschiedslieder des griechisch-epirotischen Volkstums zu eigen gemacht hat, ist sehr natürlich. Aber bei Hochzeiten, Tänzen und sonstigen Vergnügungen greift der Jude auch nach passenden lustigen Gesängen, die er reichlich in der volksgriechischen Lyrik vorfindet. Auch Lieder, welche die Helden des griechischen Freiheitskrieges und ihre Vorläufer besingen, hat man nicht selten in den Judenvierteln von Janina angestimmt, was als ein Merkmal von vielsagender Bedeutung hier angeführt sei. Wie die alten gräzisierten Juden, welchen die Hellenisierung des semitischen Monotheismus und die Verbreitung griechischer Kultur in der Antike nicht zuletzt zu verdanken ist, so haben auch in der ganzen Vergangenheit ihre Nachkommen von Janina nicht nur die von ihnen aufgenommenen abendländischen Juden völlig gräzisiert, sondern auch

---

1) Vgl. zuletzt Max Leopold Wagner, Beiträge zur Kenntnis des Judenspanischen von Konstantinopel [= Kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Wien. Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung II. Romanische Dialektenstudien, Heft III], Wien 1914.

außerhalb der Heimat zur Verbreitung griechischer Sprache und Gesinnung unter den Glaubensbrüdern nicht wenig beigetragen.

Das innere Leben der Judengemeinde von Janina verläuft friedlich, und nur mitunter macht sich auch hier eine Strömung der ärmeren demokratisch veranlagten Schichten gegen die Geldmänner bemerkbar; sie bleibt aber gesunder Natur. Zur Religionsübung dienen zwei Synagogen, von denen die ältere, auf der Burg gelegen, in ihrer Ursprungsgestalt auch vom Standpunkte des Kunsthistorikers aus von Interesse war. Dieses, für die Verhältnisse auf der Janina-Burg sehr hohe Bauwerk ließ man gegen Ende des 18. Jhs. abbrechen, damit auf seinem Platz ein neues, nämlich das heute vorhandene Bethaus errichtet würde[1]; hierbei hat sich das sonstige Beharrungsvermögen des Orientalen in mehrfacher architektonischer Hinsicht wenig gezeigt. Der anderen in der Janina-Neustadt gelegenen, aber zur Zeit Leakes[2]) existierenden Synagoge schließt sich eine jüdische Elementarschule[3]) an; sie hat eigentlich religiösen Charakter, denn sie bezweckt, ihre Besucher vor allem mit den mosaischen Dogmen sowie mit Dingen, welche damit aufs engste verknüpft sind, vertraut zu machen. Die Notwendigkeit nach einer eigenen, modern eingerichteten Schule haben die Juden von Janina nie gefühlt, denn sie sind in den griechischen Lehranstalten immer willkommen gewesen. Über Sabbatstörungen haben sie keinen Grund zur Klage, ebensowenig über systematische Verfolgungen, wie sie in unserer Gegenwart gegen ihre Glaubensgenossen in Rumänien, Polen und Rußland angestellt wurden. Das Märchen aber, daß die Juden angeblich Christenknaben zum Passafeste schlachten, ist ein Gemeingut auch des epirotischen Volkes.

Wie gesagt, ist das Hebräische die Kultussprache der Judenschaft von Janina. Jedoch bedient man sich des Griechischen auch in der Synagoge bei der Predigt. Ferner hat es einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich, daß das Lied „Die Treppe der Gottesstrafe", welches in den neueren Ausgaben des „A g a d a s e l P e s a h" anonym vorkommt und besonders von den orientalischen Juden mit großer Andacht in der ersten und zweiten Nacht ihres Paschafestes gesungen wird, eine Nachahmung eines bekannten epirotischen Volksliedes ist.[4]) Daß mittelalterliche jüdisch-liturgische Hymnen der bodenständig gewordenen hellenistischen Diaspora von der vulgärgriechi-

1) P. A[r a b a n t i n o s] a. a. O. Bd. II, S. 214—215², 240², 245.

2) A. a O. Bd. IV, S. 139.

3) Vgl. J o h a n n e s L a m p r i d i s a. a. O. Heft I, S. 79—80.

4) Ch. C h r i s t o b a s i l i s in der Athenischen Zeitschrift „Ἑστία" Jahrgang 1894, S. 396—398.

schen Dichtung sehr beeinflußt sind und mitunter Bestandteile aufweisen, die den Volksliedern der Griechen entnommen sind, glaube ich durch eine Mitteilung, die ich vor den Mitgliedern des XVI. Orientalistenkongresses, Abteil. VII, vorlesen ließ[1]), mit schlagenden Beispielen nachgewiesen zu haben. Beim Gesange „Die Treppe der Gottesstrafe" käme für die eventuelle metrische Umformung des epirotischen Volksliedes nach jüdischem Geschmack ein Jude von Janina in Betracht.

Wenn auch die Juden von Janina mitunter sich geradezu gezwungen sehen, den Wundern der christlichen Heiligen Glauben zu schenken[2]), halten sie indessen im allgemeinen zähe an ihren religiösen Eigentümlichkeiten fest, und ihre Frömmigkeit kann wohl ein Vergnügen auch des strengsten Rabbis sein. Moderne religiöse Gedanken haben hier kaum Boden gewonnen, höchstens nationalistisch-zionistische Ideen lassen sich in schwachen Spuren bei den Intellektuellen bemerken, ohne eine feste und organisierte Anhängerschaft unter ihnen zu haben. Jüdische Proselyten hat die Gemeinde von Janina, so weit es bekannt ist, wenigstens in den letzten Dezennien gar keine aufzuweisen. Dagegen fehlen nicht Beispiele, wonach Juden von Janina auch in unserer Gegenwart zum Mohammedanertum übertraten oder sich taufen ließen; im ersten Falle waren hauptsächlich materielle Beweggründe die Veranlassung, im zweiten spielte die Liebe die erste Rolle. In den Meteorenklöstern, in Thessalien, lernte ich einst (1909) einen geborenen Juden von Janina kennen, der sich einer schönen Griechin zuliebe hatte taufen lassen und nach seiner Verwitwung als Mönch in den Zellen dieser Felsenklöster seine Ruhe suchen wollte. Auch sein Sohn lebte als Priestermönch dort und bemühte sich sogar sehr eifrig und verschlagen um die Abtswürde des Barlaam-Klosters. In diesem Zusammenhang sei noch einiges angeführt, welches mit einem neugriechischen literarischen Erzeugnisse verbunden ist. Ein Epirot namens Demos entführte im J. 1667 ein schönes und reiches Judenmädchen namens Markada seinen zu Phanari in Konstantinopel wohnhaften Eltern und brachte es nach Bukarest, wo der Fürst die Taufe der jungen Jüdin und ihre Vermählung mit dem abenteuerlichen Epiroten bewilligte. Dieses Ereignis veranlaßte einen anonymen, vielleicht epirotischen, wenn nicht kretischen Reimschmied, ein langes, die Einzelheiten des Ereignisses genau schilderndes vulgärgriechisches Gedicht zu ver-

1) Actes du seizième Congrès international des Orientalistes, Athen 1912, S. 248. (Vgl. Nik. Müller-Nikos A. Bees, Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Montverde zu Rom, Leipzig 1919, S. 167.)

2) Vgl. in dieser Beziehung die chronographische Notiz bei Sp. P. Lambros a. a. O. Bd. X (1913), S. 436.

fassen, welches immerhin vom kulturgeschichtlichen und sprachlichen Standpunkt aus nicht ohne Interesse ist. Dieses Gedicht, worin sich eine starke antisemitische Anschauung äußert und auch die Beschimpfung von Juden und Judentum überreichlich ist, wurde von der venetianischen Firma des aus Janina stammenden Nikolaos Glykys verlegt[1]), die dadurch freilich den Juden dieser Stadt einen kaum angenehm empfundenen Dienst geleistet hat. Durch den Verlag ist dem Gedichte, welches sich einer gewissen Popularität erfreute, ein Nachwort hinzugefügt worden, in welchem Reminiszenzen aus dem klassischen Altertum nicht fehlen: der epirotische Held des Gedichtes, der Entführer des Judenmädchens, wird ungefähr mit dem mythologischen, vielbesungenen Jason verglichen, der aus dem fernen unbekannten Ostlande, welches erst später Kolchis substituiert ward, das goldne Vließ und Medea, die feurige und leidenschaftliche Zauberin, nach Hellas brachte!

Von einer besonderen Tracht der Juden von Janina kann gar keine Rede sein. Auch ist es nicht bekannt, ob sie einst genötigt waren, ein besonderes Abzeichen auf der Brust zu tragen, wie es für die Juden in Korfu, Kreta usw. Pflicht war. In der Kleidung der Jüdinnen äußerte sich eine Vorliebe fürs Grelle. Die halbtürkische Tracht, d. h. lange, bis zum Boden reichende pelzbesetzte Kaftans, gewöhnlich aus buntem Stoff, wird immer mehr von Kleidern nach europäischem Schnitt und Muster verdrängt.

Vielleicht hat keine andere jüdische Gemeinde so sehr eine griechisch-freundliche politische Gesinnung gezeigt, wie die Judenschaft von Janina in guten und bösen Tagen. Sie hat sich wiederholt gegen

1) Mir liegt eine Ausgabe vor, deren Titel lautet: „Ἱστορία Ἑβραιοπούλας τῆς Μαρκάδας. Τὴν ὁποίαν εἰς τοὺς 1667 χρόνους, Μηνὶ Ἰουλίου ιε΄, ἔκλεψε κρυφίως ἀπὸ τοὺς γονεῖς της ὁποῦ ἐκατοικοῦσαν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν εἰς τόπον λεγόμενον Φανάρι, ἕνας νέος Ἀρβανίτης [= wohl Epirote, nach dem neugriechisch-ethnologischen Begriffe] ὀνομαζόμενος Λῆμος. Καὶ πηγένοντας εἰς τὴν Οὐγγροβλαχίαν, τὸν ἐτίμησεν ὁ Αὐθέντης τοῦ τόπου πολλὰ καὶ τοῦ τὴν ἔδοσεν εἰς γυναῖκα. Ἐν Βενετίᾳ. Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων 1812.“ S. 32. kl. 8⁰. Ein Exemplar dieser Ausgabe, welches laut einem auf seinem Umschlag aufgeklebten Druckzettel „Aus der Bibliothek der Brüder Jakob und Wilhelm Grimm 1865“ stammt, wird in der Kgl. Bibliothek zu Berlin unter Signatur „Wu 2883“ aufbewahrt. Eine weitere Ausgabe des in Rede stehenden Gedichts erfolgte i. J. 1850 ebenfalls in Venedig; ich habe sie aber nicht in Augenschein nehmen können, sie ist mir nur aus der Abhandlung von J. Rhomanos über die jüdische Gemeinde von Korfu in der Athenischen Zeitschrift „Ἑστία“ Jahrgang 1891, Bd. I, S. 403, Anm. 41, bekannt.

italienische, französische, albanesische und andere Agitationen bewährt und sie war dem griechischen Staatsgedanken auch zu Zeiten der Türken untertan; ihr Verhältnis zu den letzteren war in den letzten Zeiten nur scheinbar gut. Die Juden von Janina waren sich dessen bewußt, daß sie die Freiheit nur unter den Griechen mit vollen Zügen genießen könnten, und sehnten sich daher nach der politischen Vereinigung mit dem ebenbürtigen alten historischen Volke, welches Philo und so viele andere Israelsöhne für eigene hält. Diejenigen, welche die Einnahme von Janina durch die Griechen im Frühjahr 1913 mitmachten, erinnern sich der Begeisterung, mit welcher die Juden dieser Stadt das längst sehnlich erwartete Ereignis begrüßten. Und sie haben auch keinen Grund, die Umwälzung von 1913 jetzt zu bedauern und die damalige Begeisterung zu bereuen.

Die Erweiterung unserer Kenntnisse von der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde zu Janina ist sehr erwünscht. Einen reichen Ertrag dafür verspricht das systematische Studium der alten Grabschriften, die massenhaft in den verschiedenen jüdischen Beisetzungsstätten von Janina erhalten sind. Das geplante Corpus der griechisch-christlichen Inschriften behält den jüdisch-griechischen epigraphischen Denkmälern eine besondere Abteilung vor.[1]) Schon längst aber wünschen wir[2]), eine besondere Sammlung zu besitzen, die überhaupt die in Griechenland und im Oriente sich befindenden jüdischen Inschriften, ohne Rücksicht auf ihre Abfassungssprache und ohne Ausschluß der Stücke neueren Ursprungs, enthalten soll. Dieses wissenschaftliche Unternehmen muß mit tunlichster Beschleunigung in Angriff genommen werden, und daher freue ich mich über ein unlängst erlassenes Rundschreiben des griechischen Kultusministeriums, in dem die in den verschiedenen Gauen Griechenlands ihres Amtes waltenden Altertums-Konservatoren zur Berichterstattung über jüdische Inschriften aufgefordert werden. Sollten wir einmal so weit sein, mit der systematischen Bearbeitung eines Corpus der jüdischen Inschriften Griechenlands und des Orients zu beginnen, so dürften die jüdischen Friedhöfe von Janina die mit diesem Corpus sich befassenden Fachleute sehr viel in Anspruch nehmen.

Athen-Berlin. Nikos A. Bees (Βέης).

1) Vgl. „Bulletin de Correspondance Hellénique" Bd. XV (1891), S. 495 bis 502; XXII (1898), S. 410—415.

2) Vgl. auch meine Mitteilung vor den Mitgliedern der vereinigten II. und VII. Sektionen des XVI. Orientalistenkongresses: Actes usw. [siehe oben S. 175, Anm. 1], S. 73.

II. Abteilung.

Besprechungen.

Oskar Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst. (Handbuch der Kunstwissenschaft hgb. von Fritz Burger.) Berlin-Neubabelsberg 1913, Akadem. Verlagsgesellschaft Athenaion. 4⁰.

Es mag unzeitgemäß scheinen, ein Buch zu besprechen, das vor sieben Jahren erschienen ist, und dessen textliche Fassung noch um weitere fünf Jahre zurückliegt. Gleichwohl mag es — nicht nur weil von deutscher Seite seither kein erneuter Versuch dieses Inhalts in Handbuchform vorliegt — in Vorführung und Verarbeitung des Stoffes als modern gelten, wenn auch seither die Einzelforschung manches Bedeutende zutage gefördert hat und vor allem ganz neue Richtlinien für die Erfassung des behandelten Gesamtkomplexes geltend gemacht wurden. Modern ist das Buch einmal in seinem Streben nach universeller Einstellung und dann darin, daß es nicht ein bloßes antiquarisches Interesse ist, mit dem die Erscheinungen gleichsam wie tote Objekte seziert werden, sondern daß diese Kunst als Kunst zu werten und ihr Schöpferisches aus der geistigen Kultur der behandelten Epochen zu verstehen angestrebt wird. Wenn daher im Folgenden eine Auseinandersetzung mit diesem Werke versucht wird, so bedeutet sie keine Kritik, die den Wert desselben irgendwie berühren soll, sondern sie will jene Problemstellungen aufweisen, die dem inzwischen hinzugekommenen Tatsachenmaterial, d. h. dem heutigen Stande der Forschung entsprechen.

In einem ersten „Wesen und Werden der altchristlichen Kunst" betitelten Kapitel faßt Wulff die leitenden Ideen seines Buches zusammen und geht bei der Einstellung des Gesamtbildes von einer Gegenüberstellung der alten, auf den Schönheitskult der Leiblichkeit gerichteten antiken Weltanschauung und der den Ausdruck des Geistigen suchenden christlichen aus. Schon diese Gegenüberstellung — an sich scheinbar zwingend — wird man heute von methodischem Standpunkte mit Vorsicht hinnehmen müssen. Sie gilt freilich, so lange man — wie damals W. — den Gesichtskreis auf den antiken mittelländischen Kulturkreis eingestellt hatte. Was aber damals als eine Tat zu werten war, indem zum ersten Male in einer zusammenfassenden Darstellung mit dem romzentrischen Bann gebrochen und die griechische Hälfte des Mittelmeerkreises als mindestens gleichbedeutend herangezogen wurde, müßte heute, nach dem Erscheinen von Strzygowskis Armenienwerk und dessen „Ursprung der christlichen Kirchenkunst" mindestens anders gefaßt werden. Denn Antike und Christentum sind in dem Moment inkommensurable Größen, wenn man erkennt, daß der antike Kulturkreis, die Mittelmeergebiete, genau so eine kulturelle Grundlage für das Christentum abgaben, wie die Gebiete jenseits des Euphrat, das iranische und armenische Hochland, zum Teil das Zweistromland und die weiteren Ausbreitungsgebiete nach Indien, Zentral- und Ostasien. Der Kampfruf „Orient oder Rom!" hat heute bereits eine Verschiebung dahin

erfahren, daß es sich nicht mehr so sehr um den lateinischen Westen und den griechischen Osten handelt — mag auch darin das letzte Wort noch nicht gesprochen sein —, als vielmehr um die Gegenüberstellung des antiken Mittelmeerkreises und Irans im weitesten Sinne, d. h. jener beiden Kultursphären, die den Boden für das neue Christentum abgaben. Was W. richtig erkannte: „Das kunstgeschichtliche Problem schließt, wie das religionsgeschichtliche, ein geographisches und ein Rassenproblem ein", das gilt heute nicht weniger, wenn auch in erweitertem Sinne. Praktisch kommt dies sofort zum Ausdruck, wenn man jene drei Wesenszüge herausgreift, die W. als die wesenhaften Grundzüge der christlichen Kunst der Antike gegenüberstellt: 1. Den symbolischen Ausdruck, 2. die Durchsetzung des Individualismus, 3. den repräsentativen Ausdruck. Ist der erstere eben aus jenen orientalischen und im besonderen iranischen Kulturgrundlagen des Christentums erwachsen, nicht weniger wie das Repräsentative, das bereits die Spätantike (sei es Rom oder den östlichen Hellenismus) durchsetzt hatte, so scheint das zweite, der Individualismus, doch eben als ein westlichen (römischen) Grundlagen entsprungenes Moment, dessen doch eher allmählich schwindende und vorübergehende Bedeutung gegenüber dem typisierenden Zug des Christlichen von W. vielleicht allzu stark hervorgehoben ist. Schon im Hinblick auf diese angeführten Wesenszüge kann von einer e i n h e i t l i c h e n christlichen Kunst nicht die Rede sein, selbst wenn man nur den Mittelmeerkreis im Auge behält. Das Individualistische, Darstellende, kann doch niemals denselben geistigen Grundlagen entsprungen sein wie das Symbolische und Abstrahierende. Vom Standpunkte der Mittelmeergebiete betrachtet ergab sich da freilich eine Hilfslösung, indem neben dem Griechischen das Jüdische als Grundlage hingestellt wurde. Im Momente aber, wo man das Jüdische — soweit es nicht schon hellenisiert ist — als einen vorgeschobenen Ableger der östlicheren Kulturen erkennt, wird die übergeordnete kulturelle Zweiheit offenbar, auf der das Christentum fußt, und — ohne daß deshalb u. a. auch die M i t t l e r rolle des Jüdischen bestritten zu werden braucht — wird man die Quellen gerade jener „christlichen" Elemente, die aus der antiken Kultur nicht erklärlich sind, im weiteren Osten erkennen. Gerade Momente, wie der Engelsglaube, die Marienlegende oder apokalyptische Vorstellungen sind nicht dem Jüdischen im besonderen entwachsen, sie sind nicht nur im allgemein Semitischen, sondern auch im Iranischen und Indischen verwurzelt. Diesen Osten mit seinen rassenhaften und volklichen Differenzierungen als Einheit gegenüber der ähnlich differenzierten Mittelmeerkultur zu sehen, darauf wird es in Zukunft ankommen. Die dankenswerte Leistung W.s, in einer zusammenfassenden, den damaligen Forschungsergebnissen entsprechenden Darstellung mit der romzentrischen Auffassung gebrochen und die Vorstellung von einer einheitlichen „christlichen Antike" erschüttert zu haben, wird so erst ihre breitere Basis erhalten. Damit tritt dann auch die von W. so hoch eingeschätzte Bedeutung der östlichen hellenistischen Großstädte in ein schärferes Licht. Sie setzen die abstrakte und ungestaltliche Ideenwelt des Ostens in die Bildhaftigkeit des Westens um; der in seiner volkstümlichen Grundlage (und auf ihr baut ja das Christentum) darstellungslose Osten wird vorübergehend in das sinnliche Gewand der Antike gekleidet, bis auch dieses ins abstrakte Ornamentale übergeführt wird. Das eigentlich „Christliche" ist also nicht eine immanente Umbildung der Antike, es ist die östliche Kultursphäre jenseits des Euphrat, die die Antike zersetzt.

Freilich ist es auch heute noch schwer, einer solchen Auffassung den nötigen anschaulichen Nachdruck zu verleihen, nicht nur weil dort, abgesehen von der Hofkunst (Sassaniden), die Darstellung — wie später im Islam — eben fehlte, dem von der Natur abgekehrten Geiste entsprechend. Was aber in der Darstellung erst nur aus wenigen, meist literarischen Anhaltspunkten zu schließen ist, das ist in Ornament und Architektur bereits klarer faßbar. Gerade da kann aber W.s Buch nicht mehr befriedigen. Wenn auch dem Ornament, wenigstens soweit es mit der Architektur zusammenhängt, eine eigene Betrachtung eingeräumt ist und die Wandlungen, soweit sie im Mittelmeer aufweisbar sind, vorgeführt werden, so geschieht dies doch im wesentlichen in dem Sinne, als wäre die antike Mittelmeerkunst aus sich selbst zu diesem Neuen gelangt, als habe sich — um im Rieglschem Sinne zu sprechen — das Kunstwollen der Antike immanent geändert. Wo liegen aber die Ursachen dieser Änderung? Heute genügt es nicht mehr, die Quellen des „byzantinischen" Ornamentstiles etwa im syrischen Hellenismus zu suchen, stellt doch dieser selbst bereits eine Durchsetzung der antiken Grundlage mit höchst Fremdartigem dar, das die gemeinsame Quelle für die Mittelmeerländer abgibt.

Im Sinne der Einstellung auf den Mittelmeerkreis konnten auch die Fragen nach dem Ursprung der christlichen Baukunst nur einseitig gelöst werden. So konnte wohl die Frage der „Basilika", die ja als eine Angelegenheit des gesamten Mittelmeerkreises auf diesen beschränkt ist, eine umfassende Darstellung erfahren, wenn auch vielfach die Gründe der einzelnen lokalen Differenzierungen nicht erschöpfend behandelt werden konnten. (Für Syrien habe ich dies in meinem „Breit- und Langhausbau in Syrien" versucht.) Demgegenüber mußte der altchristliche Zentralbau nur auf wenige Seiten beschränkt und eine Scheidung nach territorialen Bautypen als undurchführbar erachtet werden. Dafür dürften die Gründe heute bereits faßbar sein. Denn dem Typus der Basilika in den Mittelmeerländern steht jener iranische Wölbungsbau gegenüber, der am besten in Armenien greifbar ist. In dem Maße, als dieser — vor allem durch die Kuppel über dem Quadrat bestimmt — zunächst sporadisch, dann in größerer Schichte nach dem Mittelmeer vordringt, in dem Maße tritt der auf den römischen und hellenistischen Grundlagen des Runds und des Polygons fortgebildete Zentralbau allmählich ganz in den Hintergrund, so daß der frühchristliche Zentralbau der Mittelmeerländer eben die vereinzelten, in lokalen Gruppen nicht zu fassenden Ausläufer lokal noch, oder zeitlich schon entfernter Strömungen bedeutet. Dabei ist es bezeichnend, daß die Grundlagen dieser beiden Strömungen, der des orientalischen und des römischen Wölbungsbaues nämlich, noch lange nicht klar genug erkannt wurden, so daß der Boden, auf dem das Gebäude der altchristlichen Kunst errichtet werden soll, ein durchaus schwankender ist. Und da muß gerade den Vertretern der romzentrischen Idee gesagt werden, daß sie sich — einige unbefriedigende Versuche ausgenommen — noch nicht entschlossen haben, den entwicklungsgeschichtlichen Grundlagen nachzuspüren, die zu jener römischen Kunst führten, als deren Hauptvertreter etwa Pantheon und Maximiliansbasilika zu gelten haben. Mit Hellas allein kann da doch nichts erklärt werden! Nicht nur, daß im Hellenismus — von dem wir wenig genug kennen — Grundrißrund und Wölbung doch immer nur Ausnahmen bedeuten, auch jene Bemühungen, die den Hellenismus als Vermittler altorientalischer (mesopotamischer) Wölbungskunst nach dem Westen hin ausspielen wollen, sind auf Sand gebaut.

Denn von einer a l t orientalischen Wölbungskunst, die für die monumentalen Wölbungen der Spätantike als Quelle hätte dienen können, ist doch so viel wie nichts vorhanden, ebensowenig wie das Rund oder auch nur Halbrund im Grundriß im ganzen Osten jemals größere Bedeutung erlangt hat — es sei denn vom westlichen Mittelmeer aus, wo es seit prähistorischen Zeiten aufweisbar ist. Gerade in diesen Dingen fühlt man auch bei W. die Unsicherheit der Forschung in diesen Fragen, wenn er z. B. richtig die Bedeutung des römischen Bäderbaues für den christlichen Zentralbau erkennt, andererseits aber immer wieder auf den hellenistischen Osten als Quelle verweist, ohne diese Quelle präziser umschreiben zu können. Daß die Lösung darin liegt, daß erst mit dem offiziellen Christentum ein neuer, der iranische Wölbungsstrom nach dem Westen vorgetragen wird, konnte für W. damals freilich kaum noch faßbar sein.

Was die altchristliche Plastik anlangt, so konnte da die Einstellung auf den Mittelmeerkreis im allgemeinen genügen, insofern ja das plastische und besonders das statuarische Schaffen vorzüglich in der Antike die Grundlagen für das Christliche bot. Nur scheint auch hier bei der Tatsache, daß die Plastik — vor allem die darstellende Plastik — dem Urchristentum von allen Künsten weitaus die fremdeste war, und auch späterhin immer mehr zurücktritt, dem Jüdischen eine allzu große Rolle zugeschrieben zu werden. Denn jener allgemeine Zug, der die plastische Realität immer mehr auflöst und immer mehr ins Malerische oder Dekorative zwingt (Reliefplastik), bedarf wohl einer breiteren erklärenden Basis, als sie das Judentum allein abgeben kann. Die Bilderfeindlichkeit und im weiteren Sinne der abstrahierende, von der Sinnenwelt abgewandte Geist — mag er sich in Symbolismus oder formalkünstlerisch in einer Entmaterialisierung oder Ornamentalisierung der Formen ausdrücken — haben ihre Grundlage nicht nur in dem Judentum als vereinzelten Vertreter, sondern im iranisch-arabischen Orient überhaupt, der den Westen in den ersten christlichen Jahrhunderten allmählich durchsetzt, um dann im Islam freie Bahn zu gewinnen. Auch da spielt der Hellenismus nur die vorübergehende Vermittlerrolle, die die abstrakten östlichen Ideen zunächst in die sinnlichen Formen der Antike kleidet, bis auch diese allmählich entmaterialisiert werden.

Und dasselbe gilt für die Malerei. Es sind eben zwei Welten, auf denen das frühe Christentum künstlerisch fußt, eine absterbende westliche (antiker Mittelmeerkreis) und eine aufgehende östliche (die vorderasiatischen Hinterländer mit Ägypten). Zwischen beiden steht vermittelnd, aber nicht als Quelle, der Hellenismus. Dies ist ja im einzelnen bereits zu fassen, so etwa bei W. in der auf Alexandrien zurückgeführten Miniaturmalerei, wo der Hellenismus den Übergang vom heidnisch Ägyptischen zum Christlichen schafft. Aber vieles, für das die späte Antike Vermittlerin wurde, wie etwa die kontinuierliche Darstellung, das raumlose Übereinander der Figuren u. dergl., sowie auch gänzlich unantike Auffassungen, wie das eigentümlich Landschaftliche in dem Apsismosaik von S. Apollinare in Classe, bedarf noch mehr oder minder seiner Zurückleitung auf die außerhalb des Mittelmeerkreises und des Hellenismus gelegenen Kunstgebiete. Wie der Porphyr auf Ägypten, so weisen uns doch auch andere Materialien, wie das Elfenbein und die Seide den Weg zu den größeren Zusammenhängen der Weltkunst bis nach Indien und Ostasien, wo die Darstellung nicht minder Geltung hatte als im Mittelmeerkreise. Freilich ist auch da der Hellenismus, d. h. die mit dem ferneren Orient sich auseinandersetzende

Antike, das Vermittelnde. — Dieser Hellenismus ist nun in dem Werke W.s immer wieder der springende Punkt, der nur deshalb nicht befriedigt, weil eben jene Voraussetzungen außer Auge gelassen werden, die ihn als ein Neues gegenüber der Antike vor Alexander erscheinen lassen. Diese mangelnde Grundlage zu ersetzen, konnte nun freilich nicht die Aufgabe eines Handbuches der altchristlichen Kunst sein, um so schwerer fällt aber die Schuld auf die „klassischen" Archäologen, die sich im allgemeinen noch immer nicht oder nur einseitig bequemt haben, diese Grundlagen auf Grund eines Hinausblickens über die engere griechische Welt und über das Mittelmeer zu schaffen.

Der zweite, der byzantinischen Kunst gewidmete Teil des Werkes knüpft insofern an den ersten an, als das Byzantinische als folgerichtige Fortbildung der im Osten der antiken Welt (im vorderasiatischen Hellenismus) entsprungenen altchristlichen Kunst dargestellt wird. Es ist nun freilich nicht zu bestreiten, daß in frühbyzantinischer Zeit der hellenistische Osten eine Hauptquelle für die Kunst in Byzanz abgibt. Sobald diese aber durch den Islam zum Erlöschen gebracht ist, entsteht die Frage: Wodurch wird nun die Fortentwicklung veranlaßt, sehen wir doch gerade nach dieser Frühblüte und zum Teil bereits in dieser selbst ganz Neues erstehen, bei dem es schwer hält, das auf byzantinischem Boden Vorhergegangene oder das Hellenistische dafür als unmittelbare Quelle namhaft zu machen. Hier aber rächt sich der Standpunkt, von dem aus im ersten Teile dem Hellenismus ein allzu großes Gewicht beigemessen wurde. Denn dem Bemühen eine einheitliche folgerichtige Entwicklung auf byzantinischem Boden selbst aufzuweisen, der aber der Verf. selbst keinen ununterbrochenen Zusammenhang zugestehen kann, steht zugleich der Zwang entgegen, die Quellen auf einem anderen als auf dem islamisierten syrisch oder ägyptisch hellenistischen Boden zu suchen. Dafür wird nun zunächst das christlich verbliebene Kleinasien stärker herangezogen. Doch muß freilich auch da von W. des öfteren zugegeben werden, daß die Quellen noch weiter zurückliegen und nun muß auch wiederholt auf den weiteren nicht christlichen Osten (Persien), ja auf den Islam selbst (Bildersturm, Schmuckstil) wenigstens andeutend oder als Möglichkeit verwiesen werden. Was nun diesen weiteren — zunächst den christlich verbliebenen — Osten anlangt, so war zur Zeit des Handbuches freilich noch Armenien als jenes wichtigste Gebiet, das die Verbindung mit dem Iran herstellt, bis auf wenige Einzeldenkmäler so viel wie unerforscht. Damit kam vor allem das Kerngebiet des christlichen Zentralbaues, wie er sich in der Folge auf byzantinischem Boden einbürgerte (Wölbungstechnik, Kreuzkuppelkirche, Kuppellanghaus) außer Betracht, und damit fiel die Möglichkeit weg, die Quellen der weiteren byzantinischen Entwicklung klarer zu erkennen. Aber auch schon die Großleistungen der Justinianischen Epoche konnten keine befriedigende Einstellung erfahren. Nicht das Achteck der Sergius- und Bacchuskirche, noch der basilikale Gedanke — mag er auch mitspielen — kann zu den Kuppelquadraten einer Sofienkirche oder der Apostelkirche geführt haben, nicht im Mittelmeerkreise allein waren diese Neuschöpfungen begründet, sondern darin, daß das iranische Kuppelquadrat als ein Neues auf die mittelländischen Errungenschaften übertragen wurde. Und dieses Neue ist es auch, das nicht bloß in dem Zentrum Byzanz zu einem einheitlichen Ausgleich mit dem Langhausgedanken, zu jenen späterhin geltend gewordenen Mischtypen führte, sondern eben überall dort, wo das Kuppelquadrat auf das Langhaus stieß, also vor allem in Armenien. Prinzipiell ist

dies wichtig, weil damit der Begriff des Byzantinischen, soweit er vor allem die Hauptstadt als das schöpferische Zentrum sieht, eine erhebliche Wandlung erleidet, und Konstantinopel auch das ganze Mittelalter hindurch — ähnlich wie früher Rom — nur als ein Sammelpunkt von Elementen eines weiteren Umkreises erscheint, die nur durch die konzentrierten Machtverhältnisse hier eine besonders monumentale Ausgestaltung erfahren. Der Begriff des Byzantinischen erscheint dann nicht als ein an einen bestimmten Boden und an eine bestimmte Nation Gebundenes, sondern als die intensierte Fortsetzung jenes Kampfes zwischen Ost und West, bei dem nun, nach dem Islamsturme, auch das vermittelnde Glied des Hellenismus fast ganz in Abfall kommt.

In diesem Sinne wird man in Zukunft doch auch der außerchristlichen Entwicklung in stärkerem Maße Rechnung tragen müssen, als es W. mit einigen wenigen Hinweisen tun konnte. Sollte der gewaltige Vorstoß des Islam, der Verbindungen von Ost-, Zentral- und Südasien zum Mittelmeere schaffte, nicht mehr auf die Gestaltung der byzantinischen Kunst eingewirkt haben, als in einer meist beiläufig erkannten Einwirkung auf ornamentale Schmuckmotive? Hier liegt noch ein weites Arbeitsgebiet für die byzantinische Forschung. W. verkannte dies durchaus nicht (S. 363), machte aber, vielleicht der Einheitlichkeit des Handbuchs zuliebe, vielleicht weil auch da eine verbindende Übersicht über den Denkmälerschatz noch zu wenig erreicht war, keinen Gebrauch davon. Wie aus dieser Vernachlässigung Konstruktionen entstehen können, denen der Charakter des Provisoriums leicht anzufühlen ist, das mag zu erkennen sein, wo W. (S. 460 f.) von der „Wiederaufnahme des Achtstützensystems in Byzanz" spricht. Gemeint ist das Schema, wie es in einer bis zum 13. Jh. zurück verfolgbaren Denkmälerreihe vor allem durch Hosios Lukas und Daphni bestimmt ist. Kann dieses aus zwölf ins Quadrat gestellte Stützen hergestellte System wirklich „aus der unmittelbaren Anlehnung an einen altbyzantinischen Bautypus, und zwar an das Oktogon des inneren Stützenkranzes von Agios Sergios und Bacchos und seiner nächsten Verwandten" hervorgegangen, d. h. „nur in der Hauptstadt selbst" entstanden sein? Ist dies nicht ein System, das in Indien typische Geltung hat und in Verbindung mit der Trompenüberleitung bereits in den frühislamischen Bädern des Maghrib, dann vereinzelt in Kairo (Moschee Daher Beibars) und in Anlehnung an den Medresentypus in Persien (Typus: blaue Moschee in Täbris) und bei den Türken zu Hause ist, die immer näher an die Hauptstadt heranrücken? Gehen nicht Hand in Hand damit gewisse Momente des Außen- und Innenbaues, wie das Geltendmachen der tamburerhöhten Kuppel im Außenbau der spätbyzantinischen Zeit, Nischenverblendungen, Melonenkuppel, Trompen usw., Momente, die in ihrer Durchführung nicht immer als eine Wiederbelebung frühbyzantinischen Brauches angesprochen werden können?

Ist nicht ferner in Erwägung zu ziehen — auch da mangelt es freilich noch an genaueren Untersuchungen —, ob nicht, wie in der ornamentalen Skulptur und Malerei (etwa den mittelalterlich armenischen Miniaturen), auch in der figürlichen Malerei bezw. im Mosaik der Islam gewichtig mitzusprechen hatte (am besten wohl zunächst in Sizilien faßbar), ja ob nicht ein gut Teil jener Wiederbelebung griechischen Natursinnes im späten Byzanz mit dem großen Strome Hand in Hand geht, der im Gefolge der türkischen Völker die naturnahen Kunstäußerungen Chinas und Indiens in die Blüte persischer Miniaturenmalerei und — zum Teil die Renaissance vorbereitend — bis nach Europa überträgt?

Schließlich sei noch im Sinne der Einstellung des Byzantinischen in den Gesamtkreis unseres Weltbildes auf einen Faktor verwiesen, der in Verbindung mit Byzanz bisher wohl in passivem Sinne herangezogen, in seiner Bedeutung für Byzanz aber kaum noch untersucht wurde: der europäische und im besonderen der osteuropäische Norden. Hier sind Fragen zu erledigen, die heute kaum noch angedeutet werden können. Sind z. B. nicht die Arbeiten in Metall, insbesondere des Silbers seit uralten Zeiten in den Nordgebieten heimisch und ist nicht zu fragen, ob die christlichen Silberteller u. dergl. nicht ebenso südliche Umbildungen einer weitverbreiteten Nordschicht sind, wie jene „sassanidischen", von denen man sie gerne ableitet? Oder ist nicht das ornamental Expressive der späteren byzantinischen Malerei bereits nordische Umbildung gegenüber der abstrahierenden und schematisierenden des Ostens zur Zeit Justinians? Was bedeutet gegenüber dieser inneren Verlebendigung alle Lebendigkeit der Antike, deren „Wiederaufleben" doch nicht ausreicht, um die Wesensunterschiede zu erklären. Sind nicht ferner auch in der späteren byzantinischen Architektur Elemente des nordischen Holzstiles bis tief nach dem Süden herabgedrungen? Nicht weniger ist in Frage zu stellen, ob das aufblühende Bulgarenreich, das ganz im Gegensatze zu Byzanz an der basilikalen Bauform festhält, und wo das eigentümliche Fassadenmosaik des Tekfur-Serai ausgebildet worden zu sein scheint (Mesembria), an Byzanz gar nichts abzugeben hatte.

So dürfte sich der Begriff des Byzantinischen heute schon wesentlich anders gestalten, als er uns noch im W.schen Handbuche entgegentritt, vor allem darin, daß Byzanz weniger als ein selbständig schöpferisches Zentrum erscheint, als vielmehr als ein Brennpunkt weitausgreifender Strömungen. Mögen auch von diesem Zentrum — soweit dies vor allem durch die politische Machtstellung gegeben war — Ausstrahlungen nach allen Richtungen erfolgt sein, so wird doch seine eigene künstlerische Entwicklung immer durch den Wechsel der Konstellation in den umliegenden und weiter entfernten Gebieten bestimmt. Das W.sche Werk, soweit es eben Handbuch sein soll, erleidet dadurch im ganzen freilich kaum eine Einbuße, es sei denn, man wollte bemängeln, daß die leitenden Ideen manchmal allzu wenig ausgeprägt erscheinen gegenüber der gestrengen Sachlichkeit, mit der das Material vorgeführt aber auch lebendig zu machen gesucht wird. Dieser Mangel ist aber nicht zum wenigsten aus dem damaligen Stande der Forschung zu erklären, ist es doch selbst heute bei dem Mangel an Vorarbeiten wohl schwerlich möglich, den byzantinischen Knoten der Entwicklung in alle seine Einzelfäden aufzulösen. Auch hier konnte nur einiges Wenige angedeutet werden, das aber um so mehr erkennen läßt, wieviel auf diesem Gebiete zu tun übrig bleibt, und das uns gerade deshalb die zusammenfassende Arbeit W.s als ein um so wertvolleres Unternehmen erscheinen läßt.

Wien. Heinrich Glück.

P. **Nerses Akinian**, Materialien zum Studium des armenischen Martyrologiums (auch mit armenischem Titel). Wien 1914 [—1920]. Verlag der Mechitharisten. VIII, 37, 58 S. 4°. 2,50 Fr.

Eben erschien die deutsche Einleitung zu diesen schon 1914 gedruckten Texten (58 S. mit 37 S. armenischer Einleitung), deren Ausgabe durch den Krieg verzögert wurde. An dritter Stelle werden sieben hagiographische Frag-

mente dargeboten (S. 43 ff.). Nr. 2 (Martyrium s. Cyrilli et matris eius Annae) und 3 (Märtyrer von Lyon, aus Eusebios) steuerte die Kgl. Bibliothek in Berlin bei. Nr. 5 (Acta s. Petri apostoli) war schon früher in Kalemkiars Münchener Katalog aus Cod. arm. 6 veröffentlicht worden; doch er hatte den Text nicht identifiziert und die Reihenfolge nicht hergestellt. Ein Bruchstück der ältesten armenischen Siebenschläfer-Legende (Nr. 4) hat P. J. Katerdjian uns gerettet; das Pergamentschutzblatt, von dem er den Text abgeschrieben hat, wurde 1870 beim Brande Konstantinopels vernichtet. Die übrigen drei Stücke sind den Hss. der Wiener Mechitharisten entnommen. Nr. 6 (Vita s. Ephraem Syri) weicht stark von dem syrischen Texte Assemanis ab; Nr. 7 ist ein wertvolles Bruchstück aus dem Leben des Jacobus Nisibenus in seiner ursprünglichen armenischen Form. Nr. 1 endlich wäre von dem künftigen Herausgeber der griechischen Acta ss. Procli et Hilarii zu benutzen. Diese vormetaphrastischen Akten haben ihren Weg auch in die altslawische Literatur gefunden.

Die beiden ersten Kapitel der „Materialien" sind schon in der Monatsschrift der Wiener Mechitharisten „Handēs amsōreay" erschienen. Das erste Kapitel behandelt das Leben des Aberkios (Texte S. 1—32). Die unbeholfene Übersetzung der Vita des Metaphrasten kommt bei der Menge der alten griechischen Hss. für den Herausgeber nicht in Betracht. Leider ist es Akinian nicht geglückt, die armenische Übersetzung der vormetaphrastischen Akten aufzufinden. Durch die Verkürzung der armenischen Synaxar-Texte hindurch, die ebenfalls untersucht werden, ist aber diese Fassung noch deutlich zu erkennen. Ergänzend möchte ich noch bemerken, daß Prof. Brunšmid in Zagreb (Agram) mir vor Jahren eine Photographie der zweiten noch nicht gedruckten slawischen Übersetzung der Inschrift anfertigte, die ich an V. Jagić in Wien weitergab, damit er vielleicht einen seiner Schüler veranlasse, den Codex zu untersuchen. Eine georgische Übersetzung der Inschrift in Versen ist abgedruckt von E. S. Ṭakaišvili in seiner „Beschreibung der Hss. der Bibliothek der Gesellschaft zur Verbreitung von Literatur unter der georgischen Bevölkerung" (Sbornik materialov dlja opisanija . . . Kavkaza 37, 1907, Abt. 1, S. 185 f.; aus einer Hs. von 1819). Im Inventar des Klosters Iviron von 1836 finden wir eine Aberkios-Vita (Journal asiatique Sér. VI, T. 9, 1867, S. 341, Nr. 77). Über die Hs. des Kreuzklosters in Jerusalem Akinian im Nachtrag zur armenischen Einleitung (nach Marr).

Akinian sucht nachzuweisen, daß Agathangelos im 5. Jh. die Biographie des hl. Gregor des Erleuchters im ganzen nach der Aberkios-Vita entworfen habe. Die besessene Kaisertochter und den Transport der Säule durch den Dämon finden wir auch in den armenischen Zusätzen zur Vita Gregors des Wundertäters, worauf schon Poncelet hingewiesen hat (La vie latine de Saint Grégoire le Thaumaturge: Recherches de science religieuse 1, 1910, S. 135 f., 158). Doch man wird Akinian zugeben müssen, es sei schwer festzustellen, ob dies Stück der armenischen Redaktion direkt aus der armenischen Aberkios-Vita stamme oder auf Umwegen ihr einverleibt sei. Daß wir es gerade hier mit richtigen Wandermotiven zu tun haben, zeigt ein Blick in die syrische Legende vom Mönch Aaron von Sarug (Patrologia orientalis 5, 1910, S. 701 ff.).

Den Slawisten möchte ich bei dieser Gelegenheit ans Herz legen, uns die zwei Texte mitzuteilen, die ich in der Öffentlichen Bibliothek zu Wilna nachweisen kann (F. Dobrjanskij, Opisanie rukopisej vilenskoj publičnoj biblioteki, cerkovno-slavjanskichi, russkich, Wilna 1882):

Schließlich sei noch im Sinne der Einstellung des Byzantinischen in den Gesamtkreis unseres Weltbildes auf einen Faktor verwiesen, der in Verbindung mit Byzanz bisher wohl in passivem Sinne herangezogen, in seiner Bedeutung für Byzanz aber kaum noch untersucht wurde: der europäische und im besonderen der osteuropäische Norden. Hier sind Fragen zu erledigen, die heute kaum noch angedeutet werden können. Sind z. B. nicht die Arbeiten in Metall, insbesondere des Silbers seit uralten Zeiten in den Nordgebieten heimisch und ist nicht zu fragen, ob die christlichen Silberteller u. dergl. nicht ebenso südliche Umbildungen einer weitverbreiteten Nordschicht sind, wie jene „sassanidischen", von denen man sie gerne ableitet? Oder ist nicht das ornamental Expressive der späteren byzantinischen Malerei bereits nordische Umbildung gegenüber der abstrahierenden und schematisierenden des Ostens zur Zeit Justinians? Was bedeutet gegenüber dieser inneren Verlebendigung alle Lebendigkeit der Antike, deren „Wiederaufleben" doch nicht ausreicht, um die Wesensunterschiede zu erklären. Sind nicht ferner auch in der späteren byzantinischen Architektur Elemente des nordischen Holzstiles bis tief nach dem Süden herabgedrungen? Nicht weniger ist in Frage zu stellen, ob das aufblühende Bulgarenreich, das ganz im Gegensatze zu Byzanz an der basilikalen Bauform festhält, und wo das eigentümliche Fassadenmosaik des Tekfur-Serai ausgebildet worden zu sein scheint (Mesembria), an Byzanz gar nichts abzugeben hatte.

So dürfte sich der Begriff des Byzantinischen heute schon wesentlich anders gestalten, als er uns noch im W.schen Handbuche entgegentritt, vor allem darin, daß Byzanz weniger als ein selbständig schöpferisches Zentrum erscheint, als vielmehr als ein Brennpunkt weitausgreifender Strömungen. Mögen auch von diesem Zentrum — soweit dies vor allem durch die politische Machtstellung gegeben war — Ausstrahlungen nach allen Richtungen erfolgt sein, so wird doch seine eigene künstlerische Entwicklung immer durch den Wechsel der Konstellation in den umliegenden und weiter entfernten Gebieten bestimmt. Das W.sche Werk, soweit es eben Handbuch sein soll, erleidet dadurch im ganzen freilich kaum eine Einbuße, es sei denn, man wollte bemängeln, daß die leitenden Ideen manchmal allzu wenig ausgeprägt erscheinen gegenüber der gestrengen Sachlichkeit, mit der das Material vorgeführt aber auch lebendig zu machen gesucht wird. Dieser Mangel ist aber nicht zum wenigsten aus dem damaligen Stande der Forschung zu erklären, ist es doch selbst heute bei dem Mangel an Vorarbeiten wohl schwerlich möglich, den byzantinischen Knoten der Entwicklung in alle seine Einzelfäden aufzulösen. Auch hier konnte nur einiges Wenige angedeutet werden, das aber um so mehr erkennen läßt, wieviel auf diesem Gebiete zu tun übrig bleibt, und das uns gerade deshalb die zusammenfassende Arbeit W.s als ein um so wertvolleres Unternehmen erscheinen läßt.

Wien. Heinrich Glück.

P. Nerses Akinian, Materialien zum Studium des armenischen Martyrologiums (auch mit armenischem Titel). Wien 1914 [—1920]. Verlag der Mechitharisten. VIII, 37, 58 S. 4°. 2,50 Fr.

Eben erschien die deutsche Einleitung zu diesen schon 1914 gedruckten Texten (58 S. mit 37 S. armenischer Einleitung), deren Ausgabe durch den Krieg verzögert wurde. An dritter Stelle werden sieben hagiographische Frag-

mente dargeboten (S. 43 ff.). Nr. 2 (Martyrium s. Cyrilli et matris eius Annae) und 3 (Märtyrer von Lyon, aus Eusebios) steuerte die Kgl. Bibliothek in Berlin bei. Nr. 5 (Acta s. Petri apostoli) war schon früher in Kalemkiars Münchener Katalog aus Cod. arm. 6 veröffentlicht worden; doch er hatte den Text nicht identifiziert und die Reihenfolge nicht hergestellt. Ein Bruchstück der ältesten armenischen Siebenschläfer-Legende (Nr. 4) hat P. J. Katerdjian uns gerettet; das Pergamentschutzblatt, von dem er den Text abgeschrieben hat, wurde 1870 beim Brande Konstantinopels vernichtet. Die übrigen drei Stücke sind den Hss. der Wiener Mechitharisten entnommen. Nr. 6 (Vita s. Ephraem Syri) weicht stark von dem syrischen Texte Assemanis ab; Nr. 7 ist ein wertvolles Bruchstück aus dem Leben des Jacobus Nisibenus in seiner ursprünglichen armenischen Form. Nr. 1 endlich wäre von dem künftigen Herausgeber der griechischen Acta ss. Procli et Hilarii zu benutzen. Diese vormetaphrastischen Akten haben ihren Weg auch in die altslawische Literatur gefunden.

Die beiden ersten Kapitel der „Materialien" sind schon in der Monatsschrift der Wiener Mechitharisten „Handēs amsōreay" erschienen. Das erste Kapitel behandelt das Leben des Aberkios (Texte S. 1—32). Die unbeholfene Übersetzung der Vita des Metaphrasten kommt bei der Menge der alten griechischen Hss. für den Herausgeber nicht in Betracht. Leider ist es Akinian nicht geglückt, die armenische Übersetzung der vormetaphrastischen Akten aufzufinden. Durch die Verkürzung der armenischen Synaxar-Texte hindurch, die ebenfalls untersucht werden, ist aber diese Fassung noch deutlich zu erkennen. Ergänzend möchte ich noch bemerken, daß Prof. Brunšmid in Zagreb (Agram) mir vor Jahren eine Photographie der zweiten noch nicht gedruckten slawischen Übersetzung der Inschrift anfertigte, die ich an V. Jagić in Wien weitergab, damit er vielleicht einen seiner Schüler veranlasse, den Codex zu untersuchen. Eine georgische Übersetzung der Inschrift in Versen ist abgedruckt von E. S. Ţakaišvili in seiner „Beschreibung der Hss. der Bibliothek der Gesellschaft zur Verbreitung von Literatur unter der georgischen Bevölkerung" (Sbornik materialov dlja opisanija . . . Kavkaza 37, 1907, Abt. 1, S. 185 f.; aus einer Hs. von 1819). Im Inventar des Klosters Iviron von 1836 finden wir eine Aberkios-Vita (Journal asiatique Sér. VI, T. 9, 1867, S. 341, Nr. 77). Über die Hs. des Kreuzklosters in Jerusalem Akinian im Nachtrag zur armenischen Einleitung (nach Marr).

Akinian sucht nachzuweisen, daß Agathangelos im 5. Jh. die Biographie des hl. Gregor des Erleuchters im ganzen nach der Aberkios-Vita entworfen habe. Die besessene Kaisertochter und den Transport der Säule durch den Dämon finden wir auch in den armenischen Zusätzen zur Vita Gregors des Wundertäters, worauf schon Poncelet hingewiesen hat (La vie latine de Saint Grégoire le Thaumaturge: Recherches de science religieuse 1, 1910, S. 135 f., 158). Doch man wird Akinian zugeben müssen, es sei schwer festzustellen, ob dies Stück der armenischen Redaktion direkt aus der armenischen Aberkios-Vita stamme oder auf Umwegen ihr einverleibt sei. Daß wir es gerade hier mit richtigen Wandermotiven zu tun haben, zeigt ein Blick in die syrische Legende vom Mönch Aaron von Sarug (Patrologia orientalis 5, 1910, S. 701 ff.).

Den Slawisten möchte ich bei dieser Gelegenheit ans Herz legen, uns die zwei Texte mitzuteilen, die ich in der Öffentlichen Bibliothek zu Wilna nachweisen kann (F. Dobrjanskij, Opisanie rukopisej vilenskoj publičnoj biblioteki, cerkovno-slavjanskichi, russkich, Wilna 1882):

weder die Erstarrung so groß sein wird, wie bei der bewußt vom Altgriechischen ausgehenden bisherigen καθαρεύουσα, noch die Buntheit und Regellosigkeit so groß, wie bei der tatsächlich schon längst bestehenden Verkehrssprache. Auf Kompromissen beruhen letzten Endes alle Schriftsprachen und auch die allgemeine Umgangssprache, die sich mit der eigentlichen Schriftsprache doch nirgends vollkommen deckt, ohne indessen mit irgendeinem Dialekt identisch zu sein. Für das deutsche Sprachgebiet ist in dieser Hinsicht P. Kretschmers Wortgeographie der hochdeutschen Umgangssprache, Göttingen 1918, äußerst lehrreich.

In Griechenland scheint übrigens die Sprachfrage allmählich in ein ruhigeres und leidenschaftsloseres Fahrwasser gelangt zu sein und dadurch ihrer natürlichen Lösung entgegengeführt zu werden, wobei die Volkssprache mehr zur Geltung kommt, als man dies früher zulassen wollte. Das ist nicht zum mindesten das Verdienst von Venizelos. (Vgl. A. Steinmetz in diesen Jahrbüchern I, S. 450 ff.) Daß auch die Schriftsprache nicht einfach ein künstliches Produkt ist, obwohl sie zweifellos puristischen Einflüssen zu den verschiedensten Zeiten ausgesetzt war[1]), hatte schon Hatzidakis gezeigt, und H. steht auch auf diesem Standpunkte. Nach ihm stammt ebensowohl die „vielgescholtene Schriftsprache", als ihre „gepriesene Schwester" aus Byzanz (S. 17). Damit erklärt er auch die auffallende Einheit der Vulgärsprache, die als Sprache der Hauptstadt ebenso ausschlaggebend wurde, wie einst die Vulgärsprache Roms. Mit Recht macht aber H. wieder darauf aufmerksam, daß bei dem naheliegenden Vergleich zwischen der Entwicklung der griechischen und der lateinischen Sprache (der des öfteren gemacht wurde, aber gewöhnlich mit unzureichenden Kenntnissen auf dem einen oder dem anderen Gebiete oder überhaupt von einem falschen Gesichtswinkel aus) nicht vergessen werden darf, daß die Weiterentwicklung des Griechischen erst mit dem Ende der byzantinischen Epoche einsetzt. Aus der byzantinischen Vulgärsprache sind die neugriechischen Dialekte entstanden, deren Entwicklung im einzelnen allerdings noch nicht ganz klar ist. Recht wünschenswert wäre neben dem bereits in Angriff genommenen großen historischen und dialektologischen Wörterbuch des Griechischen ein Sprachatlas. Wie sehr ein solcher gerade für die historische Entwicklung einer Sprache und die Feststellung der Verbreitungsgeschichte der Erscheinungen und Wörter von Bedeutung ist, hat der französische gezeigt.

Durch die venetianische Herrschaft im östlichen Mittelmeer wurde die südliche Inselwelt mit Kreta als Mittelpunkt vom byzantinischen Reiche abgelöst und führte jahrhundertelang ein besonderes Leben. In jenen Zeiten dringen massenhaft italienische und besonders venetianische Wörter in das Griechische und vor allem in die südlichen Dialekte ein. Über diese Lehnwörter ist man trotz Miklosichs und Gustav Meyers trefflichen Arbeiten und anderem zerstreuten Material immer noch nicht genügend unterrichtet; das künftige große Wörterbuch wird auch hierin den Forschern und besonders auch den Romanisten viel Neues bringen.[2])

1) Auch solche dürfen nicht unterschätzt werden; sie spielen in allen Kultursprachen eine Rolle; vgl. hierzu F. Brunot, L'autorité en matière de langage, Neuere Sprachen XX. 257—71.

2) Eine Neubearbeitung der sprachlichen und kulturellen romanischen

Man nimmt im allgemeinen an, daß der Einfluß des Italienischen auf den Wortschatz beschränkt blieb, und glaubt vor allem nicht mehr an eine lautliche Einwirkung des Romanischen. Doch weist H. auf eine lautliche Eigentümlichkeit hin, die das südgriechische, einst unter der venetianischen Herrschaft befindliche Gebiet mit dem Italienischen gemeinsam hat und die sich in der byzantinischen Vulgärsprache nicht findet, nämlich die Palatalisierung der Velare vor hellen Vokalen, also die Aussprache ***tséfáli***, ***tšefáli*** oder ***tsefáli*** für κεφάλι, ***ádželos***, ***ádželos***, ***ádzelos*** für ἄγγελος über ***ágjelos***. Liegt hier eine Beeinflussung durch das Italienische vor? H. bemerkt zwar selbst, daß der Umstand erschwerend wirke, „daß die verschiedenen Arten und Grade der Palatalisierung oft dicht nebeneinander zu liegen scheinen" (S. 23), meint auch, daß zuerst eine genaue Feststellung der lautlichen Tatsachen in allen jetzt lebenden Mundarten notwendig sei, ist aber bei aller Vorsicht doch geneigt, eine solche Beeinflussung anzunehmen. Zweifellos übertragen sich Lautgewohnheiten bei engem Zusammenleben und daraus folgender Kultur- und Sprachmischung gerne, und an sich spricht nichts dagegen, daß die italienische Lautung auf die südgriechische eingewirkt habe. Freilich fehlt die Palatalisierung gerade auf den jonischen Inseln, wo die venetianische Herrschaft am längsten gedauert hat (S. 59); allein hier muß damit gerechnet werden, daß das Griechische erst seit Mitte des 18. Jhs. dort wieder an Stelle des Venetianischen getreten ist, also gewissermaßen neu eingeführt worden ist [vgl. doch unten S. 193]. Vereinzelt findet sich die Palatalisierung auch in kleinasiatischen Mundarten; gegenüber der Geschlossenheit der Erscheinung auf dem südgriechischen Gebiete möchte aber H. diesen vereinzelten Herden keine große Bedeutung zumessen. Es muß aber doch gesagt werden, daß die Palatalisierung im Griechischen sozusagen in der Luft liegt. Bei dem ausgesprochen präpalatalen Charakter der Aussprache von *ke-*, *ki-*, *ge-*, *gi-*, ja auch von *ka-* wäre es fast merkwürdiger, wenn ein Fortschreiten dieser Artikulation nicht erfolgte, wie wenn das Gegenteil der Fall wäre. So sprechen ja auch die Spaniolen in den griechischen Lehnwörtern das präpalatale *k'* wie *č* aus: *komérčo* ‚Zollamt' = κομμέρκιον, *nikočiri* ‚Hausherr, Familienvater' = νοικοκύρις, *iskularíča* ‚Ohrring' = σκουλαρίκια (Plural), usw., siehe M. L. Wagner, Beiträge zur Kenntnis des Judenspanischen von Konstantinopel, S. 156. Und an anderer Stelle habe ich gezeigt (Zeitschr. f. rom. Phil. 39 [1917], 99), daß die griechische präpalatale Lautung in der Gruppe *k'a* bei griechischen Lehnwörtern im Türkischen eine Veränderung der Vokalqualität zur Folge hat, d. h. daß *k'a* > *k'e* mit präpalatalem Vokal wird, z. B. *k'emer* ‚Gewölbe' = καμάρα; *k'es'ané* ‚Kastanie' = κάστανο, usw. Dies alles zeigt den ausgesprochen präpalatalen Charakter der griechischen Lautgruppe, der Fremden besonders auffallen muß; es wäre aber ein Wunder, wenn solche Veränderungen nicht im Griechischen selbst einträten, wie es denn auch auf romanischem Gebiete zwar

---

Einflüsse auf das Griechentum wäre dringend erwünscht: dabei müßte auch die türkische Umgangssprache mit herangezogen werden, die durch die Vermittlung des Griechischen viele romanische Wörter aufgenommen hat und in oft merkwürdigen Formen und Bedeutungen erhalten hat. In Konstantinopel zieht z. B. der *ğiyerği*, d. h. der Verkäufer von *ğiyér* (Hammelleber, -Lunge, -Herz, -Zunge, -Hirn), mit dem Rufe: *čıngočervéllo* durch die Straßen, wobei der erste Teil wohl aus *lingua* mit assimilativer Veränderung des Anlautkonsonanten und Auslautvokals verändert worden ist.

altertümliche Gegenden gibt, die *ke-*, *ki-* festhalten, in weitestem Umfang aber auch fortschreitende Lautungen eingetreten sind. Höchstens möchte man also annehmen, daß die italienische Lautgewohnheit das Umsichgreifen des Wandels begünstigt habe. Wie vorsichtig man gerade bei der Annahme lautlicher Wandlungen auf Grund ethnographischer Substrate sein muß, hat die Forschung immer deutlicher gezeigt. So wollte man die auf weiten Teilen des griechischen Gebietes auftretenden Vokalreduktionen auf solche Gründe zurückführen; Thumb dachte an die Thraker; Kretschmer zeigt dagegen, daß diese Reduktionen relativ jung sind, und die kappadokischen Mundarten kennen die Erscheinung gar nicht (S. 61); deshalb äußert sich auch H. sehr vorsichtig. Bei dieser Gelegenheit mag angeführt werden, daß neuerdings ein dänischer Forscher, Viggo Brøndal in seinem Buche „Substrater og Laan i Romansk og Germansk" (Kopenhagen 1917) überall, wo einst Kelten saßen, deren lautliche Hinterlassenschaften entdecken will. So glaubt er solche Spuren auch im pontischen Dialekt zu entdecken (S. 116 ff.). Aber da Brøndal als richtiger Fanatiker alle Gegenargumente verschweigt oder übergeht, so hat er wenig Glauben gefunden. Was z. B. über die Frage des Übergangs von *u* > *ü* gegen die keltische Hypothese geschrieben worden ist, ignoriert er, und doch sind das für das französische Gebiet gewichtige Argumente. Er sieht überall, wo ein *ü* in Gegenden erscheint, wo einst Kelten gewohnt haben oder geweilt haben können, ihren Einfluß, geht aber nicht darauf ein, die Lautung *ü* dort zu erklären, wo von keltischer Siedelung nicht die Rede sein kann.

H.s Schrift ist überaus aufschlußreich und anregend; die eigentliche Rede füllt 26 Seiten; dann folgen Anmerkungen, die für das gelehrte Publikum bestimmt sind, die Ausführungen in der Festrede begründen und auch reiche bibliographische Nachweise bringen. Auch macht H. in diesen Anmerkungen verschiedene gelehrte Exkurse, so einen sehr ausführlichen über das Problem des politischen Verses (S. 44 ff.). Wir halten uns nicht für berufen, darauf einzugehen. Wir wollten nur hervorheben, wie interessant diese Schrift auch für den auf verwandten Gebieten tätigen Forscher sein kann.[1])

Berlin. Max Leopold Wagner.

1) S. 36 spricht H. von der φλογέρα genannten Hirtenflöte und fügt hinzu: „aus ital. *flautiera?*" Abgesehen davon, daß es eine solche ital. Ableitung von *flauto* nicht gibt und die Endung begriffliche Schwierigkeiten machen würde, würde der Ausfall des *-t-* unerklärlich bleiben. Schon G. Meyer lehnte die Ableitung von *flatu* aus lautlichen Gründen in seinem Alban. Wtb. S. 108 ab. Dort finden sich die verschiedenen Formen des über den ganzen Balkan verbreiteten Wortes zusammengestellt. Wie Miklosich hält auch G. Meyer das Wort für ursprünglich albanesisch; Puşcariu, Etym. Wtb. d. rumän. Sprache, S. 54 glaubt, daß rum. *flúer, flúeră* nicht von alban. *fl'oere, fl'ojere* stamme, sondern daß beide wahrscheinlich auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Zögernd denkt er an die von Salvioni, Arch. glott. it. XVI, 243 besprochene Wortsippe, also an Ableitung von **flabeolum* (vgl. Meyer-Lübke, REW 3339); Schwierigkeiten macht aber der Schwund des intervokalischen *-l-* im Albanesischen; doch könnte dieses dissimilatorische Ursachen haben, nachdem in **flabeolaria* noch zwei weitere Liquiden vorkommen. Jedenfalls dürfte das gr. φλογέρα aus dem Rumänischen entlehnt sein; denn das Wort „findet sich fast überall, wo rumänische Wanderhirten hingedrungen sind", wie schon Miklosich feststellte; es ist ein typisches Hirtenwort (vgl. auch Puşcariu, Dicţionarul Limbii Române II, S. 145).

Im Anschluß an das vorhergehende Referat darf ich auf einige Punkte der sehr anregenden akademischen Festrede von Herrn Prof. Heisenberg näher eingehen und über manche Gegenstände dieser Festrede meine Auffassung, wie sie sich durch eine langjährige Beschäftigung mit denselben herausgebildet hat, kurz darlegen.

Zunächst muß ich offen sagen, daß der starke Kriegston, in dem die Festrede gehalten wurde, auch meine Nerven des öfteren erschüttert hat. (Vgl. auch Paul Maas' Besprechung in der „Deutschen Literaturzeitung" 1920, Nr. 31/32, Sp. 502—504.) Hierbei darf man aber nicht außer acht lassen, daß H. diese akademische Festrede als Hauptmann (oder Major?) der Kaiserlichen Deutschen Armee gehalten hat und als solcher wohl verpflichtet war, Kriegsstimmung zu machen und sich der überall während des Krieges üblichen patriotischen Tiraden zu bedienen. Dabei ist er sehr weit gegangen und hat die Sprachfrage in Griechenland sogar zur politischen Frage erhoben, was in dem Satze gipfelt: „Die Vertreter einer absoluten Herrschaft der Vulgärsprache lehren den Bruch mit der geschichtlichen Tradition auf allen Gebieten des geistigen Lebens, ihr Feldgeschrei „Los von Byzanz" bedeutet in politischer Beziehung eine Entwicklung im engen Anschluß an Westeuropa, an unsere Gegner in Frankreich und England. Die Gegenpartei, die Verteidiger der Schriftsprache, sehen das Heil des griechischen Volkes sowohl in der Sprachfrage wie in allen anderen geistigen und politischen Beziehungen in einer behutsamen und sorgsam an die geschichtlichen Voraussetzungen anknüpfenden Entwicklung, und vorbildlich scheint ihnen in dieser Beziehung Wesen und Art unseres deutschen Volkes" (S. 26—27). Der Satz ist an anfechtbaren und direkt widerlegbaren Behauptungen überaus reich! Geschichtliche Tradition hat sowohl die Schriftsprache wie auch die Volkssprache in Griechenland. Die Verteidiger der letzteren sogar berufen sich eben auf die geschichtliche Tradition, die weniger für das Papier in Anspruch zu nehmen ist, im Volksmunde aber jahrhundertelang frisch und frei gelebt hat: sie haben nie eine Parole „Los von Byzanz" gekannt und viele von ihnen, wie H. gewiß ganz genau weiß, zeichnen sich auf dem Gebiete der byzantinischen Studien selbst als Forscher aus. In politischer Beziehung, wenn man dies überhaupt berühren soll, sind die eventuellen Freunde Deutschlands vielmehr in dem Lager der Verteidiger der griechischen Volkssprache zu suchen. Ich bedaure sehr, daß H. seinem einst (Byzantinische Zeitschrift, Bd. XIX [1910], S. 583) in vernünftiger Weise abgegebenen Versprechen, sich in die Sprachfrage in Griechenland nicht einzumischen, zum zweiten Male[1]) untreu geworden ist: denn er tritt in dieser akademischen Festrede, wenn auch etwas unbewußt, als Parteimann für die Schriftsprache auf. Indessen werde ich versuchen, einem Versprechen, welches ich nach meinem Weggang aus der griechischen Heimat mir selbst gegeben habe, treu zu bleiben: nämlich am griechischen Sprachkampf keinen aktiven Anteil mehr zu nehmen, zumal ich die unmittelbare Fühlung mit ihm verloren habe, und mich darauf zu beschränken, die mit diesem Sprachkampfe zusammenhängenden geschichtlichen Voraussetzungen gelegentlich nur als Forscher, nicht als Parteimann zu betrachten.

---

1) Das erste Mal in seinem Aufsatze „Die jüngste Entwicklung der Sprachfrage in Griechenland" in der „Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik" Bd. V (1911), Nr. 22, S. 1—18.

Die Ausführungen H.s über die Entstehung der neugriechischen Volkssprache und über die Umgangssprache der Byzantiner dürfen sich keiner großen Originalität rühmen; denn sie fallen größtenteils mit jenen zusammen, die Prof. Andreas Skias etwa schon fünfzehn Jahre vorher zum Ausdruck gebracht hat.[1]) Diesen Forscher hat H. bei der Abfassung seiner Festrede offenbar nicht berücksichtigt und doch kann man aus dessen Schriften mehrfache Belehrung für die Geschichte des Mittel- und Neugriechischen gewinnen. Die zuletzt von H. vorgetragene Meinung, daß die neugriechische Volkssprache als eine Schöpfung der Hauptstadt des byzantinischen Reiches, Konstantinopel, anzusehen sei, und daß die neugriechischen Dialekte eigentlich nach dem Übergang der Weltstadt am Bosporus in türkische Gewalt aus der bis dahin im ganzen einheitlichen byzantinischen Vulgärsprache entstanden seien, ist eine Hypothese, die, so viel ich sehe, kaum einer näheren Prüfung standhalten könnte. Sicher ist, daß Denkmäler der frühbyzantinischen Umgangssprache, wie Werke des Johannes Moschos, des Leontios von Neapolis (auf Kyprus), die Doktrina Jacobi nuper Baptizati kaum für H. sprechen (vgl. auch P. Maas a. a. O. Sp. 503). Ebenso hat H. Urkunden, Inschriften, chronologische Notizen, Subskriptionen, die uns erlauben, die provinziale Umgangssprache des späteren Mittelalters uns ungefähr zu vergegenwärtigen, gegen seine Hypothese.

Ferner kann ich nicht gutheißen, daß H. die Palatalisierung der Gutturale vor hellen Vokalen im Neugriechischen dem Einfluß der Italiener bezw. Venetianer zuschreibt; warum sollten hier nicht in ursprünglicher Weise dieselben Faktoren mitgespielt haben wie bei der gleichen phonetischen Veränderung im Lateinischen? Jedenfalls ist nicht richtig, was S. 58 vorgetragen wird, daß der erwähnte Lautwandel im Peloponnes, abgesehen vom Zakonischen und den Mainatischen Mundarten, zu fehlen scheint. Habe ich doch selbst feststellen können, daß sich die Palatalisierung auch in einigen Dörfern von Kalabryta, in Kalamata, in Mystra und im arkadischen Hochlande findet. In Kastri (Kynurien) sagt man (ἐ)τšεῖνος = (ἐ)κεῖνος. Die Einwohner von Tripolis wurden in früheren Zeiten verspottet, daß sie κουτšιά, φατšὴ τšαὶ ῥίγανη statt κουκιά, φακὴ καὶ ῥίγανη sprachen. In Perthori [= Περθώρι, d. i. Περ(ι)θώρι(ον)], einem Dorfe unweit von Tripolis, habe ich σκορδοτšέφαλο, κοράτšια, τšεραμίδια = σκορδοκέφαλο, κοράκια, κεραμίδια notiert. Freilich ist die Palatalisierung durch den Einfluß der Schule heute in Tripolis beinahe verschwunden. Liest man aber Urkunden oder chronographische Notizen, die in dieser Stadt oder in ihrer Umgebung während der Türkenzeit abgefaßt wurden, so stößt man auf zahllose Belege für diesen Lautwandel. Dazu kommen mehrere Ortsnamen im Peloponnes, außerhalb von Zakonia und von Maina, die entweder mit ihren einst gebräuchlich gewesenen oder noch heute im Volksmunde lebenden Formen zeigen, daß der Peloponnes in dem Verbreitungsgebiete der Palatalisierung eine nicht unangesehene Stellung einnimmt. Die Palatalisierung hat sogar dazu beigetragen, daß manches in der peloponnesischen Ortsnomenklatur als nichtgriechisch erklärt wurde; so wurde z. B.

1) A. Skias, Ὁ ἀληθὴς χαρακτὴρ τοῦ λεγομένου γλωσσικοῦ ζητήματος (Athen 1904) = Beiheft zum I. Bd. des Jahrbuches [= Ἐπετηρίς] der Nationaluniversität zu Athen; vgl. dazu Aufsätze von A. Skias in demselben Jahrbuche 1912/13, 1915/16.

Tšηπιανά (der Hauptort beim antiken Mantineia) irrtümlich für slawisch gehalten[1]; es ist jedoch echt griechisch: κηπιανά (von κῆπος). Zu einigen merkwürdigen Formen, wie ἔκι (= ἔτσι), παπούκια (= παπούτσια), Τριπολικιά (= Τριπολιτσιά) usw., die ihre Entstehung der Vermeidung der Palatalisierung verdanken, vgl. G. N. Hatzidakis in der Athenischen Zeitschrift „Ἀθηνᾶ" Bd. XVII (1905), S. 225 und Nikos A. Bees, Ἡ Τρίπολις πρὸ τοῦ δεκάτου ἑβδόμου αἰῶνος (Athen 1907), S. 4. Gänzlich fehlt und wider den geschichtlichen Sachbestand verstößt H., wenn er S. 59 ohne weiteres behauptet, daß das Griechentum nicht früher als im 19. Jh. politisch wie sprachlich die jonischen Inseln völlig wiedergewonnen hat. „Für die Mundart der jonischen Inseln aber darf man betonen" — sagt H. ebenda —, „daß hier in weitem Umfange die venetianische Sprache an die Stelle der griechischen getreten ist. Erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts hat auf den jonischen Inseln das Griechische seinen Platz zurückerobert, den es in den vorhergehenden Jahrhunderten beinahe verloren zu haben scheint." Dies könnte man in bescheidenem Maße höchstens von der Bevölkerung der Hauptstädte auf den jonischen Inseln, und zwar mit Ausnahme von Cephalonien und Leukas sagen. Denn die Landbevölkerung auf den jonischen Inseln, und diese ist ausschlaggebend, hat zu Hause die Jahrhunderte hindurch nichts anderes als griechisch gesprochen, natürlich mit ganz verschwindenden Ausnahmen, die es immer gibt. Dasselbe gilt auch für Kreta, wo nie eine ernste Gefahr bestanden hat (wie H. S. 21 will), daß die griechische Sprache eine griechisch-venetianische Mischsprache wird. Die von H. S. 57 angeführte Urkunde von 1641 muß zunächst richtig betrachtet werden; es ist das Schreiben eines offiziellen Notars des kretisch-venetianischen Staates, der trotzdem nicht imstande ist, italienisch zu schreiben, sondern auf ein mit einigen italienischen fachmännischen Ausdrücken durchsetztes Griechisch angewiesen ist. Daher darf man dieses Schreiben vielmehr als einen Beweis dafür anführen, daß sich auch Beamte des kretisch-venetianischen Staates zumal auf dem Lande oft sozusagen gezwungen sahen, in ihren Urkunden sich des Griechischen zu bedienen.

Es ist zu hoffen, daß H. demnächst eine ausführliche Beschreibung der auf Thasos und Samothrake gesprochenen Dialekte, für welche er ein reichliches Material gesammelt hat, veröffentlichen wird. Diese Dialekte bieten sowohl hinsichtlich der Lautlehre wie auch hinsichtlich des Wortschatzes viele altertümliche und sonst beachtenswerte Eigentümlichkeiten. Im Gegensatz zu H. (S. 13) glaube ich, daß sich die Eigenheiten, die der Hirtendialekt von Samothrake in bezug auf die Akzentuierung aufweist, wohl nicht erst im späten Mittelalter ausgebildet haben können. Übrigens ist das über den Dialekt von Samothrake schon gesammelte Material viel reicher als H. S. 39 glaubt. Einige Ortsnamen zitiert A. Christomanos im Jahrbuche (= Ἐπετηρίς) des philologischen Vereins zu Athen „Parnassos" Bd. III (1899), S. 193—235 (und Tafel 5). Viel und unschätzbares Material über die Mundarten und die Volkskunde von Samothrake sammelte der vor einigen Jahren verstorbene Arzt N. A. Phardys[2]), selbst ein Samothrakier, der lange außerhalb seiner Heimatinsel gelebt hatte und völlig von abendländischer Bildung durchdrungen war.

1) Wie zuletzt von H. Lattermann im „Jahrbuch des k. deutschen archäologischen Instituts" Bd. XXVIII (1912), Anzeige S. 402—403, Anm. 5.

2) Zur Person vgl. A. Christomanos a. a. O. passim und besonders Idas (= Johannes Dragoumis), Σαμοθράκη (Athen 1908), passim.

Den Geschichtseifer und das vielseitige wissenschaftliche Interesse des Mannes zeigen zur Genüge seine zahlreichen Schriften, von welchen jene über die von ihm geforderte Schreibung des Griechischen ohne Akzente und Spiritus[1]), sowie jene über die Geschichte der griechischen Kolonisation auf Korsika[2]) besonders bekannt sind. Zum Schaden der neugriechischen Dialektologie hat N. A. Phardys nur wenige Proben aus seiner Sammlung veröffentlichen können. („Περι του γλωσσικου ιδιωματος των Σαμοθρακων και της προφορας αυτων“ in der Smyrnaer Zeitschrift „Ἀνατολή“ Bd. I, 1880, Heft 3; „Περὶ των εν Σαμοθρακη μυθολογιων“ ebenda Heft 6.) Sicherlich befindet sich das Manuskript der unveröffentlichten Teile seiner Sammlung bei seinen Söhnen, die vor Ausbruch des Weltkrieges auf Samothrake lebten.

S. 33—35 (vgl. auch S. 8) teilt H. eine Probe aus der Mundart des böotischen Dorfes Perachorio (vulgär Βλάχικα κονάκια, nicht Βλαχικὰ Κωνάκια wie H.) mit. Er bemerkt dabei: „Die Mundart von Perachorio zeigt die charakteristischen Merkmale des Nordgriechischen.“ Zur Erklärung dieses sprachlichen Umstandes erlaube ich mir zu betonen, daß die Einwohner von Perachorio eigentlich Kutzowalachen sind, die, seit langem gräzisiert, von Norden her sich in Böotien niedergelassen haben[3]); sie bewahren also in ihrer Mundart die Merkmale des Nordgriechischen, in dessen Gebiet sie einst gelebt hatten und wo sie gräzisiert wurden.

Auf S. 44 wird das byzantinische Wort ἀλλάγιον als ein Lehnwort türkischer Herkunft auch von H. angesprochen; vgl. jedoch die Anmerkung von St. Xanthoudidis unten S. 205 (dazu „Glotta“ XI, 1/2, 1921, S. 99).

Zu den ausführlichen und inhaltreichen Bemerkungen von H. zum Problem des politischen Verses (S. 44—55) möchte ich zunächst bemerken, daß die von P. Maas in der „Byzantinischen Zeitschrift“ Bd. XXI (1912), S. 28—51, behandelten metrischen Akklamationen der Byzantiner später von N. G. Politis „Λαογραφία“ Bd. III (1912), S. 622—652, einem weiteren Studium unterzogen wurden und daß die von Sp. P. Lambros „Νέος Ἑλληνομνήμων“ Bd. II (1905), S. 385 ff., als Ineditum herausgegebenen rein literarischen Akklamationen für Kaiser Johannes Komnenos am bequemsten bei Migne, Patrologia Graeca Bd. CXXXIII, Sp. 1387 ff., zu finden sind.[4]) Dann möchte ich daran erinnern, daß sich das Wort πολιτικός in der mittel- und neugriechischen Sprache hie und da auch im Sinne von gelehrt, kunstvoll, fein, altertümlich steht. So lesen wir in einer Subskription des Kodex 338 des Maria-Meteoron-Klosters vom J. 1606: οὗτος ὁ θεῖος καὶ ἱερὸς πολιτικὸς λόγος [= Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας περὶ ἐξόδου ψυχῆς καὶ περὶ τῆς δευτέρας παρουσίας] τέλος καὶ πέρας εἴληφε παρ᾽ ἐμοῦ Γεωργίου τοῦ Θεσσαλονικέως, ὁ μεταγγλωττίσας αὐτόν, καὶ ἐγράφη ὑπὸ χειρὸς κἀμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ Μητροφάνους ... Nach diesem Sinn des Wortes πολιτικός dürfte man den Vers bei Theodoros Prodromos „πολιτικὰ

1) Διατριβη περι ατονου και απνευματιστου γραφης της Ελληνικης Γλωσσης, Mareille 1884.

2) Υλη και σχαριφημα ιστοριας της εν Κορσικη Ελληνικης αποικιας, Athen 1888.

3) Über kutzowalachische Niederlassungen in Böotien siehe G. Weigand, Die Aromunen, Bd. I, Leipzig 1895, S. 198, 280, 292.

4) Bei Sp. P. Lambros a. a. O. S. 386 einige Bemerkungen zur Akklamation am Luperkalienfeste.

μετριάσματα καὶ πολιτογραφίας"[1]) anders als H. auffassen; er meint (S. 54), daß die Bildung πολιτογραφία ein Witz des Prodromos sei, denn „die Sprache des politischen Verses ist eben die Sprache der πολῖται, der Bewohner der πόλις Konstantinopel". — Daß Symeon der Mystiker (11. Jh.), nicht Michael Psellos, der früheste Schriftsteller ist, bei welchem der politische Vers sich nachweisen läßt, darauf hat schon P. Maas (a. a. O. Sp. 504) hingewiesen.

S. 32 (vgl. auch S. 62—63) zur Geheimsprache der Stemnitsioten (in Gortynien) möchte ich auch auf ein kleines Glossar von Ath. Papachristopoulos, Τρικολωνικά (Athen 1889) hinweisen. Zum Dialekt von Pholegandros (S. 60—61) vgl. u. a. Z. A. Gabalas im Δελτίον der historisch-ethnologischen Gesellschaft Griechenlands, Bd. II (1885—1889), S. 475ff., besonders 504ff.

Jetzt in aller Kürze einige Bemerkungen zu einzelnen Wörtern: S. 34 κὰ = κατὰ (oder κάτω) auch im Peloponnes. S. 35, 10—11 Κιρατουθιουφραγγιά hat als ersten Bestandteil κερατᾶς = Hahnrei. S. 35, 8, 10 ist vielmehr καραμπουγιά zu schreiben. S. 40 schreibe ἀραδιὲς γράμματα. S. 40—41 χαβάης = χ‹αβ›ά[σ]ης, nicht χαλάσης wie H. S. 41 schreibe: ἄλλο εἶναι σὰν ξέρη . . . καὶ ἄλλο σὰν δὲ γροικᾷ κἄν τίποτα. Ebenda S. 41 bedeutet χαμουφάδες nach H. betrügerische Kaufleute und ist türkisch; es ist jedoch χαραμοφα(γᾶ)δες zu schreiben, daher ist nur der erste Bestandteil des Wortes türkisch; ebenda S. 41 τὰ κεφάλια τοῦ χωριοῦ = die Dorfersten, ein Ausdruck, der uns an das byzantinische Amtswesen erinnert. Ebenda S. 41 schreibe: θυμᾶσαι . . τὸν τσοπανίτικον τὸν λογαριασμό.

Endlich ist es mir aufgefallen, daß mehrere Ortsnamen falsch geschrieben oder ungenau von H. angegeben sind: statt Σπαθαρί, Καρτερό, Ματζούκι, Ἀχμετβέης (S. 29), Μαχαιρά, Κούμανη (S. 30), Ἀντρονί (S. 31), Γιαρακάρη (S. 32) ist Σπαθαρῆ, Καρτερῶ(ν), Ματζούκη, Ἀχμέτ-bεη, Μαχαιρᾶ, Κούμανη, Ἀντρονῆ, Γερακάρη zu schreiben. Alle diese Ortsnamen sind nämlich nach Familiennamen bezw. nach dem Berufsnamen des einstigen Besitzers des Ortes gebildet. S. 63, 66, 69 ist Krawara und Zagoria oder Zagori (statt Krawaron und Zagora) zu schreiben. Ein Demos Καλαβρυτῶν in der Eparchie Arta (S. 36) hat nie existiert; es ist Καλαρρύτων zu schreiben. S. 30 (vgl. auch S. 68) steht Ριζόμυλον statt Ριζόμηλο; ebenda u. S. 66 Ὑπάτη in Thessalien, statt in Phthiotis. S. 32 „Σκλάταινα in Thessalien" hätte H. näher bestimmen müssen, denn es gibt nicht nur ein Dorf mit diesen Namen in Thessalien. Akribie in diesem Punkt war unbedingt nötig; jetzt wissen wir bei Ermangelung einer näheren Bestimmung des Ortes nicht genau, aus welcher Gegend Thessaliens die mit Nr. 994 bezeichnete Sprachaufnahme der Preußischen Phonographischen Kommission herrührt.

Athen-Berlin. Nikos A. Bees (Βέης).

THOMAS DIPLOVATATIUS, de CLARIS IURIS CONSULTIS, herausgegeben von **Hermann Kantorowicz** und **Fritz Schulz,** Erster Band. Lebensgeschichtliche Einleitung von **H. Kantorowicz,** de Claris Iuris consultis. Pars prior. **Edidit F. Schulz.** Mit vier Tafeln. Berlin und Leipzig 1919. Vereinigung

1) Poèmes prodromiques ed. Hesseling-Pernot II, 8 (= E. Legrand, Bibliothèque grecque vulgaire, Bd. I, S. 48, 8).

wissenschaftlicher Verleger. [= Romanistische Beiträge zur Rechtsgeschichte, hgb. von **L. Mitteis, J. Partsch, E. Rabel.**] Heft 3. gr. 8⁰. XXIV+384 S.

Come è noto il lavoro più cospicuo di Temmaso DIPLOVATACCIO, giurista italo-greco della fine del Quattrocento, s' intitola "de Claris Iuris Consultis" e costituisce il nono libro di un' opera più ampia, disgraziatamente perduta, "de prestantia doctorum". Per la storia letteraria del diritto la sua importanza è di primo ordine. Una edizione critica mancava e se ne sentiva il bisogno da ben quattro secoli. Quelle che finora si avevano erano frammentarie e non contenevano neanche la parte la più interessante; nessuna poi rispondeva alle esigenze della critica diplomatica. Nella II Appendice (p. 106 ss.) si dà la prova di ciò e si espongono le norme direttive cui si inspirò la presente edizione. La quale è completa. Comprende anche la parte che tratta l' antichità e che è la meno interessante per noi moderni. L' edizione si basa sul ms di Pesaro, ma trae anche profitto da tutte le altre fonti che possono giovare alla ricostruzione del testo.

Dalla critica serrata e giusta delle edizioni parziali precedenti, nella quale gli editori non fanno una troppa bella figura, risalta in maniera indubbia l' opportunità di una vera edizione critica con concetti moderni e scientifici. Questa si basa esclusivamente sull' unico ms esistente, cioè sul Codex Oliverianus 203. È un ms. del sec. XVI scoperto nel 1748 per un caso fortuito. Lo scrittore del codice era probabilmente un giurista. Gli studiosi precedenti, spesso inabili e ignoranti, esagerarono nel lamentare la difficoltà della scrittura, la quale come forma delle lettere e metodo di abbreviazione può chiamarsi corsiva gotica tarda, ed è molto uniforme, dimodoché, fattoci l' occhio, non è affatto indecifrabile. Una vera difficoltà costituisce l' erronea punteggiatura, la quale sta a dimostrare che il trascrittore non ha capito sempre l' archetipo. Dove non comprendeva egli inventava di sua testa e perciò ne sorsero una quantità d' errori che vengono corretti dagli editori nell' apparato critico. L' apparato che trovasi a piè pagina contrassegnato da cifre arabe non pretende di essere un commento, ma soltanto mira a correggere le erronee citazioni del testo.

Nella introduzione trovasi una biografia completa di Tom. DIPLOVATACCIO, ritenendo gli autori che vi si deva ascrivere una importanza speciale come al fondatore della storia letteraria del diritto.

Nel lavoro e nella responsabilità i due autori si sono divisi. Fritz Schultz ha curato tutta la edizione. Hermann Kantorowicz ha schizzato il piano dell' intrapresa — e poi, in unione con Eugenio Rosenstock, collazionò il ms a Pesaro. Inoltre egli ha fissato le norme fondamentali della edizione ed ha composta la introduzione colle sue appendici. Per la sua ampiezza l' opera dovette essere divisa in due volumi. Il primo tomo, ora pubblicato, comprende della edizione le vite dei legislatori e dei giuristi della antichità. Il II tomo comprenderà la parte finale del testo, vale a dire le vite dei giuristi medievali e moderni fino al principo del Cinquecento, e della introduzione comprenderà la parte storico-letteraria. Anche questo secondo volume non è molto lontano dalla pubblicazione. Assai interessante è la biografia di T. Diplovataccio e sarà prezzo dell' opera riprodurne qui i tratti salienti.

Deve senza dubbio respingersi nel mondo delle favole la leggenda e la pretesa di Tom. Diplovataccio di discendere dai Romani e dagli Imperatori

bizantini. Sembra però che egli discendesse da una ragguardevole famiglia greca che aveva proprietà in Morea (cfr. Miklosich e Müller, Acta III 290). È però certo che Tom. Diplovataccio viveva in quella illusione la quale inspirò spesso la sua attività letteraria e la sua condotta. Precisione storica nei fatti riguardanti la famiglia si comincia ad avere con Giorgio padre di Tommaso, il quale, più fortunato dei sui cugini caduti difendendo Costantinopoli, riuscì ad ottenere salva la vita e a mantenersi nel suo fondo di Lemno.

Allorquando in principio del 1457 la flotta veneziana pontificia si avvicinò a Lemno, da tre anni assediata dai Turchi, Giorgio Diplovataccio consegnò l'isola, ma più tardi, essendo questa ricaduta nelle mani dei Turchi, egli fu costretto a cercare scampo nella fuga. Si recò a Napoli dove sposò una Maria Laskaris colà rifugiata. Dalla coppia trapiantata a Corfù nascevano diversi figli, dei quali il settimo fu Tommaso. Sembra probabile ch' egli sia nato il 25 Marzo 1468 nella città di Corfù. Nel 1475, recandosi il padre di Tommaso da Corfù a Brindisi, fu sorpreso dai pirati turchi e trasportato a Costantinopoli. Dopo molti viaggi ed avventure e cambiamenti di residenza e la morte di Giorgio al servizio di Spagna, Maria Laskaris si fissò a Napoli, dove fece dare al figlio una squisita educazione. Qui però il contatto coll' ellenismo e colla lingua greca sembra sia andato completamente perduto per il piccolo Tommaso che divenne del tutto italiano. A Salerno nel 1480 all' età di 12 anni, nel duomo egli tenne un discorso in occasione degli esami, dopo aver finito il Quadrivio. Già questa circostanza dimostra, ed è poi confermato da tutta la sua vita ulteriore, che il giovane greco crebbe nella fede romano-cattolica. Antonello da S. Severino principe di Salerno prese interesse al giovane Tommaso, fu suo padrino, e lo destinò agli studi giuridici. Gli donò un ms delle Istituzioni che fu il fondamento della sua preziosa libreria giuridica. A Salerno però i professori di diritto non sembra brillassero nè per la cultura nè per l'intelligenza. Nel 1484 o 85 Maria Laskaris si trapiantò a Venezia coi suoi figli, seguendo l' invito di un suo parente, Demetrio Spandolini. Tommaso si recò subito all' Università di Padova dove oltre che con professori di secondo ordine poté aver contatto con il milanese Gianson del Maino, il maestro d' Alciato, dal quale il nostro Tommaso avrà certamente attinto buona parte delle sue cognizioni bibliografiche e letterarie. Gianson del Maino può riguardarsi come il più notevole dei maestri di Tommaso. Nel 1489 all' età di ventunanno Diplovataccio tenne a Padova un corso sulle istituzioni come usavano fare gli scolari anziani. Ma presto una chiamata a Pesaro alla corte degli Sforza gli fece abbandonare Padova. Camilla d' Aragona, vedova di Costanzo Sforza reggente di Pesaro dal 1483, in nome di Giovanni figlio naturale del suo premorto marito, chiamò nel 1489 Maria Laskaris coi suoi figli alla sua corte, ove Tommaso Diplovataccio rivestì l' ufficio di giudice in materia di tasse. La colonia greca di Pesaro era allora potente ed istruita. Camilla vedendo Tommaso d' aspetto troppo giovanile pensò di mandarlo a studiare a Perugia nello stesso anno 1489.

Lo studio in Perugia durò fino all' estate 1490. Dopo Tommaso se ne ritornò a Pesaro. Camilla aveva ormai consegnato il governo nelle mani del giovane Sforza e si era ritirata nelle sue terre nel Parmense. Giovanni Sforza lo accolse fra i suoi gentiluomini di corte e lo mandò a Ferrara perchè ottenesse il titolo di dottore. L' esame avvenne il 13 Agosto 1490. Così Tommaso, dopo dieci anni di studio otteneva il titolo di Doctor Legum il che significava che era

abilitato a insegnare il diritto romano.[1]) Egli aveva frequentato cinque Università e sentiti molti maestri. Tutta gente di secondo ordine a eccezione di Gianson del Maino. Nel 1490 Tommaso ritornò a Pesaro alla corte Sforzesca; nel 1492 fu nominato auditore e avvocato della Camera Fiscale, ufficio ch' egli ricoprì fino al 1507. Secondo una congettura di Olivieri, Diplovataccio si sarebbe inspirato a scrivere la sua grande opera "de Prestantia Doctorum" che doveva occuparlo per quasi 20 anni senza finirla colpito dalle questioni di precedenza e di rango che si facevano alla corte di Pesaro fra cavalieri e Dottori. Nel 1494, sotto gli auspici del Principe, Tommaso sposò Caterina Della Corte, ricca ereditiera, sebbene non tutto appaia molto chiaro intorno alle sue origini. Nel 1510 essa moriva senza figli lasciando unico erede il marito. Anche il padrino di lei Francesco Deni morendo lasciava erede universale della sua vistosa sostanza Tommaso. L' 8 Luglio 1501 il Valentino entrava in Pesaro. Cosa succedeva di Diplovataccio? Si adattò benissimo alle nuove circostanze. Egli venne nominato fiscale di tutti gli stati del Duca di Romagna. Ma il 3 Settembre 1503, dopo la morte di Alessandro VI, Giovanni Sforza ritornò a Pesaro. Il 24 Aprile 1504 egli venne rinominato Vicario della Chiesa in virtù di un breve di Giulio II. Fu Tommaso a consigliarlo a mettersi anche formalmente dalla parte del diritto. Il 17 Luglio 1511 Tommaso sposò, in seconde nozze, Apollonia degli Angeli, figlia di un medico stabilito a Venezia. In Ottobre 1512 per essersi estinta la linea diretta degli Sforza, Pesaro tornò alle dipendenze immediate della S. Sede. Qual Vicario papale fu inviato Michele Claudio Vescovo di Manopoli. Tommaso Diplovataccio faceva ormai parte del Consiglio cittadino, ma egli dedicava i momenti d' ozio alla redazione della sua opera "De claris Iuris consultis". E già allora deve aver incominciato a comprare una grande quantità di codici ms per la sua libreria. Giulio II poco prima di morire (nel 1513) aveva concesso Pesaro a suo nipote Franceso Maria della Rovere Duca di Urbino. Questi trasportava subito la corte a Pesaro che divenne così la capitale del Ducato. Nel 1515 troviamo Tommaso "Consigliere dell' Udienza Ducale". Il 29 gennaio 1514 insieme a quattro altri cittadini Tommaso venne incaricato di una nuova elaborazione del diritto civico ormai invecchiato perchè risaliva all' epoca dei Malatesta. Il 31 Marzo 1516 Franceso della Rovere venne scacciato da Pesaro perchè il nuovo Papa Leone X volle farvi regnare il suo proprio nipote Lorenzo dei Medici. Nel 1517 Tommaso per sfuggire i torbidi e le continue guerre della Romagna, si trapiantò stabilmente a Venezia. Aveva quasi cinquant' anni. A Venezia era impiegato presso il tribunale vescovile, contemporaneamente egli era in relazione cogli stampatori ed editori di libri giuridici e a quest' epoca risalgono molte sue Additiones, vale a dire aggiunte agli scritti d' anteriori giuristi, specie di commenti dogmatici e bibliografici. I suoi lavori più impor-

1) Diplovataccio non aveva quindi diritto al titolo di Doctor Iuris utriusque sebbene una volta gli sia sfuggito dalla sua stessa penna. Ma, come osserva l' editore la precisione nei titoli e nei nomi è una conquista moderna; la forma Plovatatius che si trova in una sottoscrizione forse deriva da mutilazione della prima sillaba e dalla sua confusione colla particella nobiliare italiana DE.

A questo proposito si può osservare che in realtà la particella italiana "de" non è necessariamente nobiliare come credono gli stranieri che confondono col "DE" francese e il "VON" tedesco. Nella maggior parte dei casi essa forma parte integrante del cognome e ciò non deve trascurarsi nella compilazione di registri e nella citazioni dei nomi.

tanti si riferiscono alle edizioni di Alessandro Tartagno da Imola e di Bartolo. Un' altra opera importante di Tommaso, condotta su documenti in gran parte inediti, è il Tractatus de Venete Urbis Libertate et eiusdem imperii dignitate et privilegiis ch' egli dedicò al doge Andrea Gritti e al Consiglio di X. Come guiderdone chiedeva più tardi un posto per suo figlio a Venezia e per sè un Vicariato o un Ufficio di giudice in una città di T. F. a sua scelta. Nel 1530 Tommaso tornò a Pesaro all' età di 64 anni dopochè (nel 1521) il della Rovere vi era rientrato, governando fino all' ottobre 1538. Nel Settembre—Dicembre 1531 Tommaso era membro della Commissione dei Domini Octo, emanazione del consiglio cittadino. In gennaio—Febbraio 1538 era Gonfaloniere. Nel 1538 fece il suo testamento nominando erede universale il figlio Alessandro. Notevole la disposizione relativa alla sua preziosa libreria di Codici mss. colla quale ordinava di tenere uniti e di non disperdere nè vendere nè prestare i libri che gli avevan permesso di far strada nel mondo e conquistare l' agiatezza. In questa collezione c' era un unico libro greco che deve essere stato il Syntagma di Matteo Blastares e che dal modo erroneo come viene da Tommaso citato, fa sospettare ch' egli avesse completamente dimenticato il greco, sua lingua materna. Della sorte di questa libreria nulla si sa. Moriva il 29 Maggio 1541 all' età di 73 anni.

Questa biografia di DIPLOVATACCIO è dovuta alla penna di Kantorowicz ed è quanto mai esauriente ed esatta.

Sotto tutti i punti di vista non possiamo che lodare una edizione fatta con tanta diligenza e munita di sì dotte introduzioni ed appendici.

Messina — Oppeln, Alta Slesia. Giannino Ferrari.

1) **D. C. Hesseling,** L'Achilléïde Byzantine publiée avec une introduction, des observations et un index [= Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XIX No. 3]. Amsterdam, Johannes Müller, September 1919. Σελ. 149. 8°.

2) **Benedikt Haag,** Die Londoner Version der Byzantinischen Achilleis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der Ludwig-Maximilians-Universität München. Abdruck der Beigabe zum Jahresbericht des Humanistischen Gymnasiums Günzburg 1918/19 und 1919/20. München 1919. Σελ. 106. 8°.

Ταυτοχρόνως σχεδὸν καὶ ἀνεξάρτητοι ἀλλήλων ἐφάνησαν αἱ δύο δημοσιεύσεις τῆς Βυζαντιακῆς Ἀχιλληΐδος Σύμπτωσις εὐτυχὴς διὰ κείμενον μεσαιωνικόν. Περὶ ἑκατέρας τούτων θὰ ὁμιλήσωμεν ἐν τοῖς ἑξῆς, ἀρχόμενοι ἀπὸ τῆς τοῦ καθηγ. Hesseling, ἥτις εἶναι καὶ πληρεστέρα, ἔχουσα τὰς δύο μεγαλυτέρας διασκευὰς (Versionen) τοῦ ποιήματος (N. L.), ἐν ᾧ ἡ τοῦ Haag ἔχει μόνον τὴν L.

Ἐν τῇ ἐξαιρέτῳ Εἰσαγωγῇ του ὁ καθ. Hess. πραγματεύεται περὶ τῶν δύο παλαιοτέρων ἐκδόσεων τοῦ ποιήματος, τῆς τοῦ Σάθα (Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques t. XIII, 1879, Paris) καὶ τῆς τοῦ Wagner-Βικέλα (D. Bikelas, Trois poèmes grecs du moyen âge inédits, Berlin 1881, σελ. 1—55), ἐπιχειρεῖ ἀνάλυσιν τοῦ κειμένου κατὰ τὴν πληρεστέραν διασκευὴν N. καὶ δίδει τὸν χαρακτηρισμὸν τοῦ ποιήματος, τὸ ὁποῖον πλὴν τῶν δύο ὀνομάτων τοῦ Ἀχιλλέως καὶ τοῦ Πανντρούκλου (sic) οὐδὲν ἔχει κοινὸν πρὸς τὴν ἀρχαίαν περὶ τοῦ Ὁμηρικοῦ ἥρωος παράδοσιν, ἀλλ' εἶναι ποίημα Βυζαντιακῆς δημιουργίας κατὰ τὸν τύπον τοῦ Βυζαντ. ἥρωος Διγενῆ Ἀκρίτα.

Ὁ κ. Hess. περιγράφει ἓν ἕκαστον τῶν τριῶν χειρογράφων τοῦ ποιήματος, τὸ τῆς

Νεαπόλεως (N), τὸ τοῦ Λονδίνου (L), καὶ τὸ Βοδληιανὸν τῆς Ὀξφόρδης (B). Τὸ N ἔχει κείμενον διακρινόμενον τῶν ἄλλων, ὅτι καὶ ἐκτενέστερον εἶναι (στ. 1820) καὶ ὀλιγώτερον συγκεχυμένον. Τὸ Λονδίνειον (L), ἐκ στ. 1343, εἶναι ἐλλιπὲς εἰς τὴν ἀρχὴν καὶ ὁμοιάζει μὲν πρὸς τὸ N, ἀλλ' εἶναι ἀνεξάρτητον αὐτοῦ καὶ συντομώτερον, καὶ τὸ χειρότερον, ὅτι περιῆλθεν εἰς ἡμᾶς εἰς κατάστασιν οἰκτράν, διότι ἔχει πολλὰ χάσματα, στίχους ὑπερμέτρους ἢ κολοβοὺς καὶ μέρη τελείως διεφθαρμένα. Τὸ B τέλος εἶναι τὸ βραχύτερον, ἐκ στίχων μόνον 761, στερεῖται τοῦ προλόγου, ἔχει τὸ τέλος ἀπότομον, γλῶσσαν κυμαινομένην μεταξὺ δημώδους καὶ λογίας καὶ ὕφος πεφυσημένον.

Ὁ κ. Hess. ἐξετάζει καὶ τὸ ζήτημα τῶν πηγῶν τοῦ ποιήματος καὶ παραβάλλει αὐτὸ πρὸς ἄλλα ἀνάλογα μεσαιωνικὰ ποιήματα. Φρονεῖ, ὅτι αἱ τρεῖς περιελθοῦσαι εἰς ἡμᾶς διασκευαὶ προέρχονται ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πρωτοτύπου, τὸ ὁποῖον προηγεῖται ἴσως τῆς διασκευῆς N, τῆς παλαιοτέρας τῶν δύο ἄλλων, κατὰ ἥμισυν τοὐλάχιστον αἰῶνα, καὶ τὸ πρότυπον αὐτὸ θέτει εἰς τὸ πρῶτον τρίτον ἢ πρῶτον ἥμισυ τοῦ 15 αἰῶνος.

Ὁ κ. Hess ἀνασκευάζει τὴν γνώμην τοῦ Σάθα καὶ Krumbacher, ὅτι ἡ διασκευὴ B εἶναι ἡ ἀρχαιοτέρα τῶν δύο ἄλλων· τὴν γνώμην ταύτην ἐπαρκῶς εἶχεν ἀναιρέσει ὁ G. Wartenberg (Die byzantinische Achilleis ἐν τῇ Festschrift Joh. Vahlen zum 70. Geburtstag, Berlin 1900, σελ. 175—20') καταδείξας, ὅτι ἡ διασκευὴ B δὲν εἶναι παρὰ μία ἐπιτομὴ (abrégé) τῶν δύο ἄλλων, καὶ ἡ περίληψις αὕτη ἐγένετο μετ' ἀδεξιότητος μαρτυρούσης, ὅτι δὲν ἔχομεν ἐν αὐτῇ ἔργον πρώτης πηγῆς· ἐντεῦθεν ἐξηγοῦνται αἱ παραλείψεις καὶ τὰ χάσματα, τὰ ὁποῖα θὰ καθίστων τὸ κείμενον B πολλαχοῦ ἀκατάληπτον, ἂν δὲν εἴχομεν τὰς δύο ἄλλας διασκευὰς πρὸς ὁδηγίαν. Καὶ μεταξὺ τῶν διασκευῶν N καὶ L αἱ διαφοραὶ εἶναι τοσαῦται παρ' ὅλην τὴν κοινήν των ἐκ τοῦ αὐτοῦ προτύπου καταγωγήν, ὥστε ὁ κ. Hess. καλῶς ποιῶν δημοσιεύει καὶ τὰς δύο, διὰ δὲ τὴν B παραπέμπει εἰς τὴν ἔκδοσιν Σάθα.

Λαμπρὰ εἶναι ἡ ἐργασία τοῦ κ. Hess. καὶ ἐν σχέσει πρὸς τὴν γλῶσσαν τοῦ ποιήματος. Γενικῶς, ὡς λέγει, ἡ γλωσσικὴ μορφὴ τούτου εἶναι μεῖγμα λογίων καὶ δημωδῶν στοιχείων, ἀναπολοῦσα ποῦ μὲν τὴν γλῶσσαν τῶν Βύζαντ. χρονογράφων, ποῦ δὲ τὴν δημώδη ποίησιν. Διεξέρχεται τὰς κυριωτέρας γραμματικὰς ἰδιότητας τῆς διασκευῆς N, ἐξετάζων τὸν τονισμόν, τὴν φωνητικήν, τὴν μορφολογίαν αὐτῆς, καὶ ἔπειτα ἰδιαίτερά τινα χαρακτηριστικὰ τῆς διασκευῆς L καὶ τῆς B. Ὁ τόπος τῆς προελεύσεως τῶν τριῶν διασκευῶν δὲν δύναται κατὰ τὸν κ. Hess. νὰ ὁρισθῇ. μόνον διὰ τὴν B λέγει, ὅτι δύναταί τις νὰ ὑποθέσῃ τὴν Κρήτην. Μετὰ τὰ κείμενα N καὶ L ἕπονται παρατηρήσεις κριτικαί, γλωσσικαί, πραγματικαὶ καὶ ἑρμηνευτικαὶ πολλῶν δυσκόλων χωρίων τοῦ κειμένου, καὶ ἐν τέλει σύντομον Λεξιλόγιον, μὴ ἀναγράφων ἀτυχῶς πάσας τὰς ἀξιοσημειώτους λέξεις τῶν τριῶν διασκευῶν.

Εἶναι εὐτύχημα, ὅτι ὁ καθ. Hess. μετὰ τὰς ἄλλας ἀξιολόγους αὐτοῦ δημοσιεύσεις λ. χ. τῶν Προδρομικῶν ποιημάτων (ἐν συνεργασίᾳ τοῦτο μετὰ τοῦ καθ. H. Pernot) καὶ τοῦ Φλωρίου καὶ Πλατζιαφλώρας ἐπιβάλετο τῆς δημοσιεύσεως καὶ τῆς Ἀχιλληΐδος, καὶ ὅτι μετὰ τόσης ἐπιμελείας καὶ ἐπιτυχίας ἐξετέλεσε τὸ δυσχερὲς ἔργον. Πάντες οἱ ἀσχολούμενοι περὶ τὴν μελέτην τῶν μεσαιωνικῶν ἑλλην. μνημείων ὀφείλομεν ἀπείρους χάριτας εἰς τὸν σοφὸν μεσαιωνολόγον καὶ Ἑλληνιστήν, τὸν συνεχίζοντα τὴν ἀπὸ αἰώνων λαμπρὰν παράδοσιν τῶν κορυφαίων ἑλληνιστῶν τῆς Ὁλλανδίας ἀπὸ τοῦ Μευρσίου μέχρι τῶν ἡμερῶν μας. Ὡς συμβολὴν καὶ φόρον ὀφειλόμενον διὰ τὰς περὶ τὰ ἑλληνικὰ γράμματα ὑπηρεσίας τοῦ σοφοῦ καθηγητοῦ προςθέτω τὰς ἑπομένας παρατηρήσεις μου καὶ σημειώσεις, ἃς κατήρτισα μετ' ἐπιμελῆ μελέτην τῶν κειμένων, τινὰς τῶν ὁποίων καὶ ἀνεκοίνωσα πρὸ διετίας εἰς τὸν κ. Hess.. Ἐθεώρησα τοῦτο ἐπιβεβλημένον, ἀφ' οὗ δὲν εἶναι πιθανὸν νὰ ἐπακολουθήσῃ νεωτέρα ἔκδοσις τῶν κειμένων αὐτῶν εἰς τὴν ἐποχήν μας, ἐκτὸς ἂν εὑρεθῇ που ἄλλο κείμενον ὑγιέστερον.

Κείμενον N.

στ. 9: ὅσοι καὶ ἀναιστάνεσ ε. στ. 1568 ὅσοι καὶ ἀναισθάνεσθε καὶ L 1232 ὅσοι καὶ ἀνηξεύρετε. Ῥῆμα ἀναισθάνομαι καὶ ἀνηξεύρω δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρχῃ, ὡς νομίζει ὁ κ. Hess (σελ. 126, σημ. εἰς στ. 9). Πρέπει νὰ γραφῶσι ὅσοι καὶ ἂν αἰσθάνεσθε κλπ.

— στ. 14: τὸ πῶς ὁ πόθος δύναται καὶ πόσα καταφλέγει Πιστεύω, ὅτι πρέπει νὰ γράφωμεν πόσο ἢ πόσα.

— στ 99: μακρὺς ἔναι ὡς κυπάρισσος, λιγνὸς ὡς πρώτη μέση. Οὕτως ἔχει τὸ χειρόγραφον N· ὁ κ. Hess. νομίζων, ὅτι εἶναι ἀκατανόητον τὸ χωρίον ἀπορρίπτει αὐτὸ καὶ γράφει κατὰ τὸ L καὶ B λιγνὸς ὥσπερ καλάμι Ἀλλὰ τὸ N ἔχει ἰδικήν του παράδοσιν καλήν, ἀρκεῖ τὸ παρανάγνωσμα νὰ διορθωθῇ οὕτως λυγνὸς ὡς πρὸς τὴ μέση κατὰ τὸ κοινὸν εἰς τὸν δημώδη λόγον ἔχει μέση, δακτυλίδι κλπ.

— στ. 100: ἐπάνωθεν καὶ κάτωθεν ἀνοικτὸς ὥσπερ λέων (καὶ L 33 καὶ B 64 ἐξανοικτὸς). Ὁ κ. Hess. δὲν ἐνόησε τὸ ἐπίθετον καὶ ὑποθέτει, ὅτι συνεχύθη πρὸς τὸ ἄνοικτος = sans pitié, ἢ ὅτι ἀναφέρεται εἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς „au regard terrible". Τὸ ἀνοικτὸς ὅμως εἰς τὸ χωρίον τοῦτο ἀναφέρεται εἰς τοὺς εὐρεῖς ὤμους κατ' ἀντίθεσιν πρὸς τὴν λεπτὴν μέσην, καὶ πάντοτε θεωρεῖται δεῖγμα μεγάλης σωματικῆς ρώμης, ἐξ οὗ σήμερον ὁ τοιοῦτος εὐρύστερνος ἄνθρωπος καλεῖται ἀνοικτοκουταλᾶτος. Τὸ πρᾶγμα ἡρμήνευσα καὶ ἐν τῷ περιοδικῷ "Χριστιανικῇ Κρήτῃ„ Α (1912) σ. 561, ὅπου ἐξήγησα καὶ τὸν στιχ. 78 Ἰμπερίου καὶ Μαργαρώνας "οἱ δισουμιές του ἀνοικτὲς παράξενον τὸ στῆθος„ ὅτι δηλοῖ οἱ δύο του ὦμοι εὐρεῖς κλπ. Οὐχὶ καλύτερον ὁ κ. Haag λαμβάνει (σε. 76) τὸ ἀνοικτὸς ἐπὶ χρώματος ἑρμηνεύων, hell, blond.

— στ. 106: εἶχεν βραχιόνας θαυμαστούς, ὥσπερ βεργιὰ στημένα. Οὐδὲν λέγει τὸ βεργιὰ στημένα. Ἡ ἔννοια ζητεῖ στριμμένα (τοῦ στρίβω = στρέφω), εἶχε δηλ βραχίονας συνεστραμμένους ὡς ράβδους, εἶχε στρουφικτὰ μπράτσα, ὡς ἀκούεται σήμερον ἐν Κρήτῃ λεγόμενον ἐπὶ ἰσχυρῶν καὶ μυωδῶν βραχιόνων ρωμαλέου ἀνδρός.

— στ 158: νὰ ζῶ ἂν θέλῃς, δέσποτα, νὰ χαίρωμαι εἰς τὸν κόσμον Τὸ χειρόγρ ἔχει τὸ: νὰ φαίνωμαι εἰς τὸν κόσμον, καὶ εἶναι ὀρθότατον σημαῖνον νὰ εἶμαι ἐπιφανὴς μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων καὶ περίβλεπτος. ὡς ἀκούεται καὶ σήμερον αὐτὸς φαίνεται εἰς τὸν κόσμον, ἢ εἶναι φανίσιμιος ἄθρωπος Οὐδεμία ἄρα ἀνάγκη νὰ μεταβάλωμεν τὴν παράδοσιν τοῦ N.

— στ. 161: ἀλήθεια ἀναφέρνω σε, κἂν τολμηρὸς ὁ λόγος. Ὁ κ. Hess. θεωρεῖ σκοτεινὸν τὸ ρῆμα. ἐν ᾧ ἁπλῶς σημαίνει τὸ λέγω σοι, σοῦ ἀναφέρω, ὅπως ἀκούεται σήμερον.

— στ. 163: καὶ τῶν ἀλόγων τὰς μονὰς νὰ εἶναι φυλαγμένα. Κάλλιστα ἔχουσιν αἱ μοναὶ τῶν ἀλόγων, καὶ ὁ στίχος σημαίνει ὅρισε καὶ στάβλους τῶν ἀλόγων διὰ νὰ εἶναι φυλαγμένα, οὐδεμία δὲ ἀνάγκη νὰ διορθώσωμεν κατὰ τὸν κ. Hess. εἰς μόνον διὰ λόγου μου. Ἀπὸ τῆς ἀρχαιότητος μονὴ σημαίνει καὶ τὸν σταθμόν, τὸ κατάλυμα π. χ. Εὐαγγ. Ἰωαν ΙΔ' 2 "ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαὶ εἰσίν„, καὶ Παυσ. Χ, 31, 7 "τέτμηται δὲ διὰ τῶν μονῶν ἡ ὁδός„. Πρβλ καὶ παρὰ Du Cange graec. μονὴ καὶ λατιν. mansio. Σήμερον ἀκούεται ἐνιαχοῦ μονιὰ δηλοῦν τὴν φωλεὰν ἢ κοίτην θηρίου. Ἐν Σύμῃ καὶ Νισύρῳ μονὴ σημαίνει τὴν κλίνην (Ζωγραφ. Ἀγὼν Α' σελ. 91, 218, 234) καὶ εἰς Bova τῆς κάτω Ἰταλίας κατὰ τὸν Pellegrini (Lessico σελ. 190) σημαίνει τὴν οἰκίαν, casa (Morosi 92, 75, 90).

— στ 184: Ἀφοῦ πληρώσῃ, δέσποτα, ὁ τόπος τὸν δεσπόζεις, καὶ L 107: Ὡσὰν πληρώσουν, δέσποτα, αἱ χῶρες τὲς ἀφεντεύγεις. Ὁ κ. Hess λαμβάνων τὸ ρῆμα ἐπὶ τῆς σημασίας τοῦ ἀφθονεῖν „il y a abondance dans vos terres" θεωρεῖ τὸ χωρίον ἐλλιπές. Ἀλλὰ τὸ ρῆμα σημαίνει τὸ λήγειν, τελειώνειν, καὶ ἡ ἔννοια εἶναι "ἀφ' οὗ τελειώσουν αἱ ἰδικαί σου χῶραι„ ἤτοι εἰς τὸ ἄκρον τῆς ἐπικρατείας σου. Ὁ κ. Haag ἡρμήνευσεν ὀρθῶς τὸ χωρίον (σελ. 83, στ. 126) voll sein, zu Ende sein.

— στ. 205: ἀλλ' ἐφοβᾶτον πάντοτε τὸ ἄπειρον τῆς μάχης. Πρόκειται διὰ τὴν μητέρα τοῦ Ἀχιλλέως πρώτην φορὰν μεταβαίνοντος εἰς μάχην. Ἐφοβεῖτο λοιπὸν ἡ μήτηρ τοῦ Ἀχιλ. τὴν περὶ τὸν πόλεμον ἀπειρίαν τοῦ υἱοῦ, οὐχὶ τὴν μεγάλην μάχην, ὡς ἑρμηνεύει (σελ. 128) ὁ κ. Hess. ἀκολουθῶν τὴν γραφὴν τῆς διασκευῆς L.

— στ. 216b: εἴτιναν ἔβλεπεν ἀθρώων καττημένον Προφανῶς ὁ στίχος ἐφθαρμένος. Βοη-

θούμενοι ἐκ τοῦ ἀντιστοίχου L 141 δυνάμεθα νὰ γράφωμεν "εἴ τιναν ἔβλεπεν ἀνδρῶν μαῦρον (ἢ χλομὸν) κατηφωμένον„.

— στ. 390: ὡς ἄστρα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ φύλλα εἰς τὰ δέντρα (καὶ L 293 ὡς ἄστραν). Ὀρθότερον μοὶ φαίνεται νὰ γράφωμεν ὅσ' ἄστρα.

— στ. 399: τρεῖς μῆνες τὸ ἀνατάσσεται καὶ οὐ δύνανται μᾶς πάρει. Δὲν πιστεύω, ὅτι τὸ ῥῆμα εἶναι τὸ ἀνετάζω, ἀλλὰ τὸ ἀνατάσσω, καὶ ἔχει τὴν σημασίαν τοῦ ἐπιχειρῶ. προσπαθῶ νὰ πράξω τι.

— στ. 442: Φουσσάτον εἴδομεν πολὺ σκηπτόμενον εἰς κάμπον Οὐδαμῶς πιστεύω, ὅτι ἔχομεν τὸ ῥῆμα σκήπτω ὡς νομίζει ὁ κ. Hess. Πρέπει νὰ γράφωμεν κειτόμενον = ἐστρατοπεδευμένον· τοῦτο μαρτυρεῖ καὶ ἡ διασκευὴ L στ. 326, ἥτις φέρει "Φουσσάτον εἴδαμεν πολὺν καὶ κεῖται εἰς τὸν κάμπον„.

— στ. 455: καββαλικεύουν ὥρισεν πάντες τοὺς παλαφρέτους Πρῶτον μοὶ φαίνεται ἀναγκαῖον νὰ τεθῇ τὸ ἀπαρέμφατον καββαλικεύειν, καὶ ἔπειτα νὰ ἀφεθῇ τὸ τοῦ χειρογράφου τὰ παλαφρέ τους. Ἡ λέξις εἶναι ἀληθὲς εὑρίσκεται καὶ κατ' ἀρσενικὸν γένος, ὁ παλαφρὲς (palefroi) καὶ οὕτως εὕρηται εἰς τὸ L 339 τοὺς παλαφρέ τους, οὐχὶ ὅμως ὁ παλαφρέτος, ὡς ἐνόμισεν ὁ κ. Hess.

— στ. 515: καὶ ἀπ' αὐτοὺς τοὺς εἴκοσι ἔλαβαν ἄνδρας πέντε. Γραπτέον ἄνδρες, διότι ἡ ἔννοια εἶναι ἐπληγώθησαν πέντε ἄνδρες· περὶ τῆς σημασίας ταύτης τοῦ ῥήματος ἰδὲ τὸ Γλωσσάριον τῆς ἐκδόσεώς μου τοῦ Ἐρωτοκρίτου σελ. 592.

— στ. 576: τοῦ Ἀχιλλεὼς ἐγέμισεν ὁ μαῦρος ἐκ τὸν κόπον. Ὀρθῶς παρατηρεῖ ὁ κ. Hess., ὅτι δὲν ἁρμόζει τὸ ῥῆμα εἰς τὴν ἔννοιαν. ἥτις εἶναι τὸ ἀπεστάθη ὁ ἵππος, ὡς ἔχει ἡ διασκευὴ L. Ἴσως εἶχε γραφῆ ἠτόνησεν.

— στ. 725: τὰ δένδρη δὲ καὶ τὰ φυτὰ ἤπαιρνεν ἡ φουσκίνα Τὸ ῥῆμα διορθώνει ὁ κ. Hess. εἰς ἔρραινεν· τὸ L ἔχει ἔβρεχεν· πιθανῶς εἰς τὸ N ἦτο ἤρδευεν.

— στ. 763: ὅταν ἄνεμος ἔπνεεν πάντοτε ἐκιλαδοῦσαν. Τὸ χειρογ. ἔχει οἷος ἄνεμος, καὶ τοῦτο πρέπει νὰ μείνῃ = μὲ κάθε ἄνεμον ἐκελαδοῦσαν τὰ πουλλιὰ τῆς χρυσῆς πλατάνου

— στ. 806: κατασφικτὰ ἀμφότερα διὰ λίθων καὶ μαργάρων. Ὁ κ. Hess. διώρθωσεν εἰς κατάστικτα Ἴσως ὑπῆρχε τὸ κατασειστά, τὰ ὁποῖα κατὰ Reiske (Porpyrog. Cerim. 336 D) ἦσαν fila margaritarum ex utroque humero dependentia.

— στ. 808: φορεῖ στεφάνιν καστρωτὸν καὶ βέργας μουσειωμένας Αἱ βέργαι εἶναι ψέλια ἢ δακτύλιοι· πρβλ. Κρητ. Διαθήκην (Σάθα, Μεσαιων. Βιβλιοθ. VI Ἀθην 1877) σελ. 664 "ἔτι θέλω τὴν βέργαν τὴν χρυσῆν καὶ τὴν βέραν τὴν χρυσῆν, ἅτινα δύο δακτυλίδια ἔχω„ κλπ.

— στ. 865: ἅπλωσε, πιάσε, ἀνάγνωσε, μὴ τὴν περιφρονήσῃς. Τὸ κείμενον ἔχει ὑπερηφανήσῃς, μετέβαλε δὲ ὁ Wagner. Πρέπει νὰ μείνῃ τὸ ὑπερηφανήσῃς, ὅπως ὑπάρχει καὶ εἰς τὸ ἀντίστοιχον L 595 μὴ τὸ περηφανέσῃς.

— στ. 821: τὰ μῆλά της ἐφλέγασιν ἀπὸ ψιλῆς θεωρίας. Οὐδέτερος τῶν ἐκδοτῶν ἐνόησε τὸν στίχον. Ὁ κ. Hess. μετέβαλε τὸ ψιλῆς εἰς ὑψηλῆς καὶ ἡρμήνευσεν „ces seins brulaient d'une haute beauté". Τὸ L 556 (Haag 576) ἔχει "τὰ μαλλιά της ἐκαίγασιν ἀπὸ ψιλῆς θεωρίας„, τὸ ὁποῖον ὁ κ. Haag μέτεβαλεν εἰς "τὰ μάτια της ἐφέγγασιν ἀπὸ ψηλῆς θεωρίας (κατὰ Βέλθανδρ Χρυσ. στ. 713). Ἀλλ' ὁ στίχος ἔχει, ὡς πιστεύω ὀρθῶς, ἂν μόνον λάβωμεν τὰ μῆλα ὡς δηλοῦντα τὰς παρειάς, τὰ μῆλα τοῦ προσώπου, ὡς λέγονται καὶ σήμερον. Τότε ἡ ἔννοια τοῦ στίχου εἶναι "αἱ παρειαί της ἐκοκκίνιζον ἀπὸ τὴν αἰδῶ καὶ εἰς ἁπλοῦν βλέμμα„. Καὶ σήμερον λέγεται ὅτι καίγουνται τὰ μάγουλα ἀπὸ τὴν ἐντροπήν.

— στ. 1103: ἠνάχλια χρυσοπράσινα εἶχαν ἀπανωφόρια Ὀρθῶς παρατηρεῖ ὁ κ. Hess., ὅτι δὲν νοεῖται ἡ λέξις. Πιθανὸν θεωρῶ, ὅτι ὑπῆρχεν ἠεράνεα, περὶ οὗ ἰδὲ τὰ Βυζαν. Λεξικά

— στ. 1200: ἂν τὸ ἰδοῦν τὰ ἀδέλφια της πάντα νὰ τὴν φ η μ ί ζ ο υ ν. Δὲν ἔχει ἔννοιαν ὁ στίχος ἂν μείνῃ τὸ ῥῆμα· ἂν γράψωμεν φ υ μ ί ζ ο υ ν (= θυμίζουν), τότε λέγεται, ὅτι πάντοτε οἱ ἀδελφοὶ τῆς κόρης θὰ θυμώνουν μαζί της. Ὅτι τὸ θυμῶ-θυμίζω γίνεται ἐνίοτε φυμοίζω δεικνύει τὸ σημερινὸν ἐν Κρήτῃ ἀ π ο φ ο υ μ ί ζ ω = θυμώνω, δυσαρεστοῦμαι

— στ. 1334: δ ο ξ ό β ο λ ο ν τὸν ἔρριψεν συσελλοαρματωμένον (καὶ L 1017, B 574). Εἶναι ἀνάγκη νὰ λεχθῇ ὅτι δοξόβολον σημαίνει βολὴ τόξου, ἀπόστασις εἰς ἣν φθάνει βαλλόμενον βέλος, — ὅπως βεβαιούμεθα ἐκ τοῦ Χρον. Μορέως (ἐκδ. Schmitt) στ. 5378, 5390 — διότι ὁ μὲν Σάθας ἡρμήνευσε „d'un coup appelé doxovole", ὁ δὲ κ. Haag ἁπλῶς τὸ ἑρμηνεύει Pfeil.

— στ. 1327: ὅμως σταθεὶς π α ν ή μ ε ρ α λέγει τὸν στρατιώτην. Δὲν εἶναι χρονικὸν (ὅλην τὴν ἡμέραν) ἀλλὰ τροπικὸν ἐκ τοῦ ἥμερος, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τοῦ ἀντιστοίχου L 1010 ἥ μ ε ρ α = ἡσύχως, γαληνιαίως

— στ 1723; ἐ κ λ α ί γ α ζ α ν, ἐ φ ώ ν α ζ α ν "Α ἰ ν ε ῖ σ θ ε, Μυρμιδόνες„. Τὸ πρῶτον ῥῆμα ἂς γράψωμεν ἐ κ λ α ί γ α σ ι ν, τὸ δὲ α ἰ ν ε ῖ σ θ ε δὲν λέγει τίποτε, ὡς παρετήρησε καὶ ὁ κ Hess. διὰ τοῦτο ἂς γράψωμεν θ ρ η ν ε ῖ σ θ ε. Τὸ μέσον θρηνοῦμαι εὑρίσκεται συχνὰ ἀντὶ τοῦ θρηνῶ (ἴδ. Γλωσ. Ἐρωτοκρ.).

— στ. 1754: καὶ ν'ἀ ν α θ ρ ῇ ροδόσταμμαν Γραπτέον ἀ ν α β ρ ῇ = ἀναβρύῃ, ἀναβλύζῃ

Κ ε ί μ ε ν ο ν L.

— στ 182: καὶ αὐτὸς ἐ π α ρ έ λ α β ε ν εἰς κάλλος καὶ εἰς ἀνδρείαν Εἶναι προφανές, ὅτι πρέπει νὰ γράψωμεν ὑ π ε ρ έ β α λ ε ν, ὡς δεικνύει καὶ τὸ ἀντίστοιχον N 261: ὁ Ἀχιλλεὺς ἐνίκαν τους. Ὁ κ. Haag ἠναγκάσθη νὰ μεταβάλῃ τὸν στίχον (202) "καὶ αὐτὸν ⟨δὲν⟩ ἐπαρέβαλαν„.

— στ. 355: καὶ δέκα λ ό γ ι α ἔκαμαν χωριστὰ τοῦ πολέμου Διορθωτέον τὸ τυπογραφ. λάθος εἰς δ έ κ α ἀ λ λ ά γ ι α

— στ. 358: καὶ τὸ φουσσάτον τὸ πολὺν ἤστεκεν π α ρ ὰ μ έ τ ρ ο ς Ὁ κ Haag γράφει π α ρ α μ έ τ ρ ω ς Τὸ ὀρθὸν πιστεύω, ὅτι εἶναι νὰ γραφῇ π α ρ α μ έ ρ ω ς δηλ παράμερα, νὰ μὴ φαίνεται.

— στ 390: ἐλέγασιν ὅτι ἔ γ κ ρ ι μ α ν θέλουν ἔχει. Οὐδὲν σημαίνει τὸ ἔγκριμα. Βεβαίως πρέπει νὰ γραφῇ ἔ γ κ ρ υ μ μ α = ἐνέδρα Ὁ κ Haag στ 410 γράφει ὀρθῶς καὶ ἑρμηνεύει ἐπίσης ὀρθῶς (σ. 90)

— στ. 474: καὶ πάλιν ἐσυνέφερεν, τὸν νοῦν τ ο υ σ υ ν ε τ ρ ώ θ η ν Διὰ νὰ νοηθῇ πρέπει ἴσως νὰ γράψωμεν τ ὸ ν ν ο ῦ ν π ο ὺ σ υ ν ε τ ρ ώ θ η [1]).

— στ. 1129: καὶ μ έ λ ι τῆς καρδίας μου, στέμματος κληρονόμοι. Προσφώνησις καὶ εὐχὴ τοῦ πατρὸς τοῦ Ἀχιλλέως πρὸς τοὺς νεονύμφους· μοὶ προσπίπτει παράδοξον τὸ μ έ λ ι τῆς καρδίας· ἴσως πρέπει νὰ γράψωμεν τὰ μ έ λ η.·

Ἡ δημοσίευσις τοῦ κ. Haag, ὡς εἴπομεν, περιορίζεται εἰς τὴν Λονδίνειον διασκευὴν τῆς Ἀχιλληΐδος. Ἐκ τῶν προηγουμένων ἐργασιῶν ἐγνώριζε τὴν δημοσίευσιν τῆς διασκευῆς B ὑπὸ τοῦ Σάθα καὶ τῆς N ὑπὸ τοῦ Wagner-Bikelas, καὶ τὴν μελέτην τοῦ κ Wartenberg (ἰδὲ ἀνωτ. σελ. 200). Παραδέχεται δύο παραδόσεις τῆς Ἀχιλληΐδος, μίαν μακροτέραν, ἣν ἀντιπροσωπεύουσιν αἱ διασκευαὶ N καὶ L, καὶ μίαν βραχυτέραν, ἣν ἀκολουθεῖ τὸ B Περὶ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως τῶν τριῶν αὐτῶν κειμένων καὶ τῆς ἀπ' ἀλλήλων ἐξαρτήσεως ἐπιφυλάσσεται ὁ κ. H. νὰ ἐρευνήσῃ βραδύτερον Κατόπιν περιγράφει λεπτομερῶς τὸν Λονδιν. κώδικα (add. mss. 8241), τὸν περιέχοντα τὴν Ἀχιλληΐδα, κυρίως κατὰ σημειώματα τοῦ μακ. Krumbacher. Μετὰ ταῦτα ἐξετάζει δι' ὀλίγων τὴν γλωσσικὴν μορφὴν τοῦ κειμένου L καὶ προβαίνει εἰς τὴν δημοσίευσιν αὐτοῦ Μετὰ τὸ κείμενον ἀκολουθεῖ ὑπόμνημα μακρὸν ἔχον τὰς κριτικάς, γλωσσικάς, πραγματικὰς παρατηρήσεις τοῦ κ. Haag, καὶ κατάλογος τῶν λέξεων, περὶ ὧν γίνεται λόγος εἰς τὸ ὑπόμνημα.

[1) Εἰκάζω: τὸν νοῦν του σ υ γ κ ε τ ρ ώ θ η N.A.B.]

Ἡ κυρία ἐργασία τοῦ κ. Η εἰς τὴν Ἀχιλληΐδα εἶναι ἡ ἐπιχείρησις τῆς ἀποκαταστάσεως τοῦ κειμένου. Εἴπομεν ἀνωτέρω εἰς ποίαν οἰκτρὰν κατάστασιν παρεδόθη τὸ κείμενον L. Ἐπεβάλετο λοιπὸν ὁ κ. Η διὰ προσθηκῶν, συμπληρώσεων, ἀφαιρέσεων καὶ τροποποιήσεων, βοηθούμενος καὶ ὑπὸ τῶν δύο ἄλλων κειμένων τοῦ N καὶ τοῦ B, νὰ ἐπαναφέρῃ τὸ L εἰς τὴν ἀρχικὴν αὐτοῦ μορφήν. Τὸ ἐγχείρημα ὅμως τοῦτο, εἰς τὸ ὁποῖον ἴσως τὸν παρεκίνησε καὶ νεανικὴ φιλοτιμία, οὐχὶ βεβαίως μεμπτή, ἦτο ἀνώτερον τῶν δυνάμεων οὐχὶ μόνον τοῦ κ. Η, ἀλλ' ἴσως καὶ παντὸς ἄλλου. Πιθανῶς εἴς τινα σημεῖα νὰ προσήγγισεν εἰς τὴν ἀλήθειαν, εἰς τὰ πλεῖστα ὅμως πολὺ ὀλίγους, ὑποθέτω, θὰ εὕρῃ τοὺς πειθομένους ὅτι ἐπέτυχεν. Ἐκεῖ ὅπου λ. χ. ἀποῤῥίπτει τελείως τὴν παράδοσιν τοῦ L καὶ εἰσάγει φράσεις καὶ στίχους ἐκ τοῦ N ἢ τοῦ B παρὰ τοὺς παλαιογραφικοὺς κανόνας πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ εὑρίσκεται ἐν τῇ ἀληθείᾳ; Ἵνα κατανοήσῃ τις τὸ ἐπισφαλὲς τῆς τοιαύτης μεθόδου ἀρκεῖ νὰ τῷ παραθέσωμεν δείγματά τινα ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ ποιήματος.

— στ. 44—45 ἔχει τὸ χειρόγραφον:

ἡμέραις πολλαῖς ἐπέρασε νὰ τὸν κρατῇ εἰς τὰς ἀγκάλας της
νὰ τὸν καταφιλῇ γλυκέα

ὁ κ. Η. γράφει εἰς τὸ κείμενόν του κατὰ τὸ B:

ἡ μάνα ἡ πολυπόθητη, ἡ εὐγενικὴ καὶ ὡραία
ἐκαταφίλειεν τὸν υἱὸν καὶ ταῖς χερσὶν ἐκράτειε,

— στ. 47 τὸ L ἔχει:

καὶ ὅταν ἐγίνετον δεκατριῶν χρόνων

ὁ κ. Η ἔγραψεν:

καὶ ὅταν δεκατριῶν χρονῶν ⟨τῆς ἡλικιᾶς⟩ ἐγίνη

— στ. 59 τὸ L ἔχει· ἦτον καλόκαρδος παραδιαβαστὴς εἰς ἔρωταν καὶ κάλλος

ὁ κ. Η. ἁπλούστατα ἀπέρριψε τὸν στίχον καὶ ἔβαλεν ἀντ' αὐτοῦ εἰς τὸ κείμενον κατὰ τὸ N:

ἦτον ἁπλῶς ἀσύγκριτος εἰς ἔρωταν καὶ εἰς κάλλος

Ἀλλ' ἂν ἐρωτήσῃ τις πῶς εὑρέθησαν εἰς τὸ L τὸ καλόκαρδος καὶ τὸ παραδιαβαστής, τί θὰ ἀπαντήσωμεν;

Τὸν στ. 111 τοῦ L:

ἄμε νὰ τρός, νὰ πίνῃς ἀναπαμένα,

γράφει ὁ κ. Η κατὰ τὸ N:

ἀμὲ τρυφὴν καὶ ἀνάπαυσιν μετὰ καὶ τῆς μητρός μου

Καὶ ἐξακολουθεῖ ἡ μέθοδος αὕτη, τὸ ξερρίζωμα δηλ. αὐτὸ τοῦ κειμένου μέχρι τέλους. Ἂν τώρα ἐρωτήσῃ τις, εἶναι αὐτὸ τὸ κείμενον τοῦ Λονδινείου χειρογράφου, οὐδεὶς οὐδὲ αὐτὸς ὁ κ. Η. θὰ δώσῃ καταφατικὴν ἀπάντησιν. Εἶναι μᾶλλον ἓν μεῖγμα τῶν τριῶν διασκευῶν, εἶναι μία νέα Version à la Haag.

Εὐτύχημα εἶναι, ὅτι ὁ κ. Η. σημειώνει ἐπιμελῶς εἰς τὰς ὑποσελιδίους παραλλαγὰς τὰς μεταβολὰς αὐτάς, καὶ δύναταί τις νὰ εὑρίσκῃ τὴν παράδοσιν τοῦ κειμένου. Ἔχομεν ἄλλως τὸ κείμενον L εἰς τὴν ἔκδοσιν τοῦ κ. Hesseling δημοσιευμένον ἄνευ τῶν ῥιζοσπαστικῶν αὐτῶν ἐγχειρημάτων.

Ἔλαβον ἀφορμὴν ἀνωτέρω νὰ προβῶ εἰς παρατηρήσεις τινὰς εἰς γραφὰς καὶ ἑρμηνείας τοῦ κ. Haag. Εἰς ταύτας προσθέτω καὶ τὰ ἑξῆς:

— στ. 157: βεργὶν ἐπῆρεν κόκκινον καὶ ὅλους ἀνατρέχει. Ὁ Ἀχιλλεὺς διατρέχει τοὺς παρατεταγμένους στρατιώτας του καὶ τοὺς ἐπιθεωρεῖ· αὐτὴ εἶναι ἡ σημασία τοῦ ῥήματος καὶ οὐχὶ το antreiben, ὡς ἑρμηνεύει ὁ κ. Η.

— στ. 282: καὶ ἀπάνω το ποδήματα τὴν σκόνιν νὰ πατοῦσιν. Τὸ χειρόγρ. ἔχει τὸ ῥῆμα παντοῦσιν (ἀπαντοῦσιν) καὶ αὐτὸ μόνον εἶναι τὸ ὀρθὸν σημαῖνον νὰ ἐμποδίζωσι τὴν σκόνιν, νὰ προφυλάττωσιν ἀπὸ τὴν σκόνην· ἡ χρῆσις αὕτη εἶναι κοινὴ καὶ σήμερον ἐν Κρήτῃ· λέγεται π. χ. ὁ φράκτης παντᾷ τὸν ἀέρα, τὸ σκιάδι παντᾷ τὸν ἥλιον, νὰ παντῇς τὰ ζᾶ νὰ μὴ φὰν τὸ σπαρμένο κλπ. Ἐσφαλμένη ἄρα ἡ διόρθωσις τοῦ κ. Η..

— στ. **349**: ἀλάγια. Ὁ κ. Η. λέγει ὅτι τὸ κείμενον ἔχει τὴν λέξιν διὰ διπλοῦ λ οὐχὶ ὀρθῶς, διότι ἡ λέξις εἶναι ἡ τουρκικὴ alaj. Τοὐναντίον ἡ λέξις εἶναι Βυζαντιακὴ ἀλλάγιον καὶ ἀπαντᾷ μυριάκις εἰς Βυζαντ. κείμενα (ἴδ Λεξικὰ Sophocles καὶ Du Cange) καὶ δηλοῖ τάγμα στρατιωτῶν. Παρὰ τῶν Βυζαντ. δὲ παρέλαβον μετὰ πολλοὺς αἰῶνας τὴν λέξιν οἱ Τοῦρκοι, ὅπως καὶ πολλοὺς ἄλλους στρατιωτικοὺς ὅρους. Ἴδε τὰς σημειώσεις μου καὶ ἐν τῇ Byzant. Zeitschrift XVIII σελ. **590**. [Πρβλ. καὶ σελ. **194**].

— στ. **444**: δοκιμάσω. Ὁ κ. Η. διώρθωσεν, ὡς πιστεύει, τὸ δικιμάσω τοῦ κειμένου. Ἀλλὰ τὸ δικιμή, δικιμάζω ἦσαν καὶ εἶναι κοινότατα μάλιστα ἐν Κρήτῃ, ἀλλὰ καὶ ἀλλαχοῦ. Ἴδε Γλωσσ. Ἐρωτοκρ.

— στ. **645**: γοργὸν ἐνεγκεφάλησεν καὶ εἰς τὴν κλίνην πέφτει. Τὸ χειρόγραφον ἔχει ἐνεκεφάλισεν (ὁ κ. Hess. ἐνεκαφάλισεν) καὶ εἰς τὸν στ. 9(1)0 πάλιν ᾿νεκεφάλισεν (Hess. στ. 880 ᾿νεκεφάλισεν). Τὸ ῥῆμα δὲν ἔχει σχέσιν μὲ τὸν ἐγκέφαλον, ἀνεγκέφαλος, ἀλλ' εἶναι τὸ Βυζαντ. ἀνακεφαλίζω, τοῦ ὁποίου ἡ πρώτη σημασία εἶναι τοῦ ὑψῶ τὴν κεφαλήν, π. χ. Θεοφαν. 279.12 Θεοτόκε, μὴ ἀνακεφαλίσῃ = μὴ σηκώσῃ κεφάλι, μὴ ὑγιάνῃ. Καὶ ἐπίρρημα ἐξ αὐτοῦ ἀνακεφάλιστα (= μὲ ὑψωμένην τὴν κεφαλήν) ἀπήντησα εἰς Μάρκου μοναχοῦ Σερρῶν Ζήτησιν περὶ Βουλκολάκων εἰς Νέον Ἑλληνομνήμονα Α' (1904) 340. Ἐκ τῶν δύο ἀνωτέρω χωρίων τὸ ῥῆμα εἰς μὲν τὸ δεύτερον ἔχει τὴν κυρίαν σημασίαν τοῦ ἀνύψωσε τὴν κεφαλὴν ὡς στ. 1341 ἀνεβλεμμάτισεν, εἰς τὸ πρῶτον σημαίνει ἐλιγοθύμησεν (ὡς ἔχει τὸ N εἰς τὸ ἀντίστοιχον χωρίον στ. 897), διότι ὁ λιποθυμῶν πράγματι ἀναστρέφει τὴν κεφαλὴν ζητῶν ἀέρα

— στ. **713—714**: ἕναν γεράκι, μέγαν, μουρτᾶτον, ἔμμορφον, ὁλόκαλον ὡραῖον. Καὶ τὸ L καὶ τὸ N ἔχουσι τὸ ὀρθὸν μουτᾶτον, τὸ ὁποῖον ὁ κ. Η. παραδόξως μετέβαλεν εἰς μουρτᾶτον καὶ προσπαθεῖ νὰ τὸ δικαιολογήσῃ εἰς τὰς σημειώσεις του σχετίζων πρὸς τοὺς μουρτάτους τῶν Βυζαντινῶν. Ἀλλὰ πρὸ πολλοῦ εἶναι ἠκριβωμένη ἡ σημασία τῶν δύο ὅλως διαφόρων λέξεων μουτᾶτος καὶ μουρτᾶτος. Διότι τὸ μὲν πρῶτον λέγεται ἐπὶ τῶν θηρευτικῶν ἱεράκων (μοῦτα, μουτεύω, μουτεμένος· λατιν mutare, muer) καὶ ἔχει ἑρμηνευθῇ (πρβλ. Hesseling et Pernot, Poèmes Prodromiques σελ. 205) καὶ νοηθῇ κάλλιστα ὑπὸ τῶν Λεξικογράφων (ἴδ. Du Cange, Gloss. graec καὶ latin. καὶ Meursius) εὑρισκόμενον πολλάκις εἰς τὰ Βυζαντ. Ἱερακοσόφια. τὸ δὲ μοῦρτος, μουρτεύω, μουρτᾶτος, μουρτεμένος ἔχοντα ἄλλην ἀρχὴν καὶ ὅλως διάφορον σημασίαν ἔχουσιν ἐπίσης ἑρμηνευθῇ (ἴδε Ἀθηνᾶς τομ. ΙΔ' σελ. 302 σημ 4 καὶ Byzant Zeit. **1913** σελ. 654 ὡς καὶ τὰς σημειώσεις τοῦ κ. Νίκου Α. Βέη ἐν τῇ Berliner Phil. Wochenschrift 1916, σελ. 247).

— στ **738**: κ' ἐμέναν ἐξεστράτισεν στὴν ἐδικήν σου ἀγάπην. Ὁ κ. Η. σελ. 98 λέγει, ὅτι ἴσως θὰ ἦτο καλύτερον νὰ γραφῇ ἐξεστράτησιν τοῦ ῥήματος ἐκστρατέω ἀντὶ τοῦ ἀρχ. ἐκστρατεύω. Ἀλλὰ τὸ κοινότατον ξεστρατίζω = ἐξέρχομαι τῆς ὁδοῦ, ἢ ἐξάγω τινὰ τῆς ὁδοῦ, παραπλανῶ οὐδαμῶς σχετίζεται μὲ τὸ ἀρχ. στρατεύω καὶ ἐκστρατεύω, ἀλλ' εἶναι νεώτεροι σχηματισμοὶ στράτα, στρατεύγω, στράτεμα, στρατειά, στρατολάτης κλπ., ὡς ἡρμήνευσα εἰς τὸ Γλωσσ. Ἐρωτοκρίτου.

Ἐν **Ἡρακλείῳ** Κρήτης. Στεφ. Ξανθουδίδης.

Die Inschriften der Jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom, entdeckt und erklärt von D. Dr. **Nikol. Müller.** Nach des Verfassers Tode vervollständigt und herausgegeben von Dr. **Nikos A. Bees.** (= Schriften hgb. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.) Leipzig, Otto Harrassowitz, 1919. X u. 185 S. in Großquart mit 173 Abbild. im Texte.

Im J. 1908 hielt der Berliner Archäologe D. Nikol. Müller auf Einladung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" einen Vortrag über die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom. Erst elf Jahre später ist die wissenschaftliche Publikation der dort gefundenen Inschriften erfolgt. Im Juli 1912 hatte M. eine vorläufige Veröffentlichung in der Schrift: Die jüdische Katakombe von Monteverde zu Rom, Leipzig 1912, Verlag G. Fock, gegeben. Fünf Monate später war er plötzlich verstorben. Das neutestamentliche Seminar in Berlin übernahm den wissenschaftlichen Nachlaß und beauftragte Herrn Dr. Nikos A. Bees mit der Ergänzung und Nachprüfung des M.schen Manuskriptes. Eine Studienreise nach Rom zeigte, daß die jüdische Katakombe im J. 1914 schon durch Abbruch und Einsturz verfallen war. Der größte Teil der früher gefundenen Inschriften befindet sich seit 1907 im Museo Cristiano Lateranense. Das vorliegende Buch zählt 185 Inschriften auf. Die Texte unter Nr. 1—128 waren von M. schon etwas bearbeitet worden, sie sind dann, nebst den übrigen Inschriften, von dem neuen Herausgeber Dr. Nikos A. Bees überarbeitet resp. neu kommentiert worden. Durch Zusammenarbeiten verschiedener Gelehrten ist diesen Inschriften ein so gründliches Studium gewidmet worden, wie man es sonst gewöhnlich nicht bei der Behandlung der jüdischen oder christlichen Inschriften für nötig hält. Es ist zu wünschen, daß die Sorgfalt, die auf diese Inschriften verwendet worden ist, für die Behandlung christlicher Inschriften von nun ab vorbildlich werde. Die vortrefflichen photographischen Reproduktionen der Inschriften, der sorgfältige sprachliche Kommentar, der namentlich Bees zu verdanken ist, und die wichtigen religionsgeschichtlichen Bemerkungen von A. Deißmann geben uns eine Vorstellung von dem, was namentlich noch für die christliche Epigraphik in griechischer Sprache zu leisten ist.

Zur Besprechung der Texte selber übergehend, möchte ich folgendes bemerken: In der Inschrift nr. 1 finde ich das Fehlen des Leuchtersymbols recht charakteristisch. Ἰουλία als jüdischer Name kommt auch außerhalb Roms vor, z. B. in Ephesus, s. Ancient gr. inscript. in the British Museum III 2 nr. 677. Über Sabbatis und ähnliche Bildungen müßte noch einmal wieder zusammenhängend gehandelt werden. Es ist auffallend, daß dieser Name noch von Christen so stark in Anspruch genommen worden ist, z. B. Bayet, De titulis Atticae christian. nr. 78 = C. J. A. III 3525; ferner: J. Gr. J. M. Aeg. fasc. 1 nr. 693 = B. C. H. 1885 p. 123 nr. 29; Ἀρχ. Ἐφημ. 1911 p. 107 cf. 105; Princeton, Univ. Arch. Exped. Sect. B. Div. III pt. 5. nr. 1105; ferner etwa noch: Gennadius, De vir. illustr. c. 25 und Sulpicius Severus, Vita Martini c. 23. Die Herkunft des merkwürdigen Terminus a r c h o n a l t i o r d i n i s bleibt leider im Dunkeln. — Zu nr. 2: Ἰούδας ist in der Tat wahrscheinlich. Es ist das ein in der jüdischen Epigraphik häufiger Name, vgl. außer den gegebenen Nachweisen z. B. noch Inscr. Gr. IX 2 nr. 988; Sitzungsber. Berl. Akad. 1885 p. 686 nr. 87; Preisigke, Sammelbuch griech. Urkunden I nr. 369, 722. Hat man ein Recht, die kleinen Zweige auf Grabinschriften mit M. als Palmzweige anzusehen? — Zu nr. 3: Die Ergänzung in Z. 3 zu Καλκαρησίων scheint mir nur dann möglich, wenn man in derselben Zeile nicht noch ἐτῶ(ν) ergänzt, sonst bliebe vermutlich kein Platz. Über den Zusammenhang der εἰρήνη-Formel mit jüdischen Vorstellungen (Berakot 64a usw.) hätte vielleicht ein kurzes Wort gesagt werden können. Für den Zusammenhang der jüdischen und der christlichen Akklamation vgl. auch Kaufmann, Handbuch der altchr. Epigraphik

p. 135. — Zu D. M. in nr. 4 vgl. Kaufmann a. a. O. p. 37, zu Januarius in der christlichen Epigraphik vgl. die Inschrift aus der Commodillakatakombe (V saec. p. Chr.) bei Kaufmann p. 128; ferner die Inschriften C. J. L. V 1858; Röm. Quartalschr. 1913 p. 158 usw. — Die Setzung der Interpunktionen in nr. 5 ist auffallend, sollten sie vielleicht dem Steinmetzen eine Hilfe sein? Εὐτρόπιος begegnet auch in der christlichen Epigraphik, z. B. Röm. Quartalschr. 1914 p. 207. Zum Symbol des Leuchters übergehend, so möchte ich dem etwaigen Vorkommen desselben bei den Christen (zuletzt lebhaft von Becker, Malta sotter. p. 71 f. betont) keine Bedeutung beilegen. Ich glaube nicht, daß er jemals christliches Symbol war. Es ist üblich geworden, den umgestürzten Leuchter als christliches Symbol zu betrachten. Das mag vielleicht in einem Falle richtig sein, im übrigen kommt die Umkehrung des Leuchters auf palästinensischen Inschriften bisweilen neben der gewöhnlichen Stellung vor, so daß man keinen tieferen Sinn dahinter zu suchen brauchte, vgl. z. B. Zeitschr. Deutsch. Pal.-V. 1886 p. 258; wohl auch — trotz Clermont-Ganneau — Archeol. Researches I p. 402; ferner Pal. Expl. F. Q. St. 1878 p. 24. In manchen Fällen scheint mir der siebenarmige Leuchter abergläubische, d. h. apotropäische Bedeutung zu haben (so auch Becker, Malta p. 130). Besonders möchte ich hierzu die Fälle rechnen — ich kann das nicht weiter ausführen —, in denen der Leuchter an Säulenkapitellen angebracht ist (z. B. Lidzbarski, Ephem. für semit. Epigr. II p. 72; Arch. Survey of West. Palestine III p. 269; Clermont-Ganneau, Arch. Researches II p. 442; Röm. Quartalschr. IV 1890 p. 145). Die apotropäische Auffassung scheint mir besonders durch die Inschrift, die Bees in Ἀρχαιολ. Ἐφημ. 1911 p. 105 nr. 40 behandelt hat, nahegelegt zu sein. Was die Zahl der Arme am Leuchter angeht (s. Müller und Bees zu nr. 167 und 173), so war gerade die Nachbildung des siebenarmigen Leuchters, der am häufigsten vorkommt, untersagt (s. die Zeugnisse in Zeitschr. Deutsch. Pal.-V. 1885 p. 334). Das Vorkommen des neunarmigen Leuchters habe ich mir notiert aus Compt. rend. de l'acad. des inscr. 1905 p. 342 f., 345; Zeitschr. Deutsch. Pal.-V. 1886 p. 282. Den Wechsel von siebenarmigen und fünfarmigen Leuchtern zeigt die Synagoge von Hammam-Lif, s. Bullet. du comité des trav. histor. 1910 p. CLXXIII. Nur den fünfarmigen Leuchter findet man z. B. Zeitschr. Deutsch. Pal.-V. 1885 p. 64 Taf. III Fig. 3 und wohl auch p. 336. — Um noch einmal vom christlichen Gebrauch zu reden, so legt Ephraem den siebenarmigen Leuchter dahin aus, daß er in ihm ein Bild für das Kreuz sieht (zu Ezech. 4, 2 f.), s. Lamy in Rev. bibl. 1897 p. 389. W. Budge, A guide to the 3. and 4. rooms .... in the Brit. Museum p. 236 nr. 157 gibt folgende Beschreibung: „Bronze ornament from a staff used in religious processions, with model of the seven-branched candlestick-"Akhmîm". Ich möchte das Stück nicht ohne weiteres für christlich halten. — Zu nr. 7: ὁσία δεικέα vgl. ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες Aristides apol. XV 10; φιλαδέλφων vgl. etwa φιλάδελφε-Inschrift aus Alexandria bei Preisigke, Sammelbuch nr. 343 Z. 15. — nr. 8: Für Σαμβᾶς vgl. Pap. Jandanae nr. 29 Z. 1; nr. 56 Z. 35. — nr. 9: Für Βαλσαμία hat m. E. Deißmann p. 15 Anm. 1 die richtige Erklärung gegeben. Übrigens wird von einem syrischen Alchemisten bei Berthelot, La chimie au moyen âge II p. 291 Baal Samin mit Saturn gleichgesetzt. Möglicherweise hat dann der Name keine andere Bedeutung, als daß er Geburtstagsname ist, wie Σαββάτιος. — Zu nr. 13: Ein φειλεω (= filio) in griechischen Buchstaben zeigt auch die jüdische Inschrift aus Pannonien in C. J. L. III nr. 10611. — nr. 14: Die Hypothese Deißmanns

p. 24 Anm. 1 hinsichtlich der συναγωγὴ Ἑβρέων ist sehr geistvoll, es müßte aber m. E. der Sprachgebrauch von Ἰουδαῖος und Ἑβραῖος untersucht werden, bevor man zu einem endgültigen Urteil gelangen könnte. In den Inschriften finden wir sowohl συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων (z. B. Nicomedien in Échos d'Orient VIII 1905 p. 271, oder Latyschew, Inscr. Ponti Euxeni II nr. 52 f.), wie συναγωγὴ τῶν Ἑβραίων Keil-Premerstein III Bericht nr. 42. Besonders interessant ist die Bezeichnung ἡ Ἑβραϊκή (sc. συναγωγή) in einer Inschrift aus Cypern, Rev. des étud. juiv. 1911 p. 285 sq. Was Juster I p. 174 über den Wechsel von Ἰουδαῖος und Ἑβραῖος sagt, müßte nachgeprüft werden. — nr. 15: Zu den Literaturangaben betr. Σαββάτιος usw. füge hinzu: Nicole, Ägypt. Vereinswesen p. 22 Anm. 2; Reinach in Rev. des étud. juiv. 1913 p. 222. — nr. 16: Der Name Asterius ist signum. — nr. 17: Θεόδοτος ist beliebter jüdischer Name, vgl. Philo, Quod omnis probus c. 1; Dittenberger, Or. Gr. Inscr. sel. nr. 74. Papyrus Magdola in Bull. corr. hell. 1902 p. 104 sq. Papyrus von Arsinoe s. Grenfell, Theol. Literaturzeitung 1896 col. 522. Ob der Name Übersetzung aus dem Hebräischen ist, erscheint mir fraglich. Θεόδοτος in einer heidnischen Inschrift s. Notizie dégli scavi 1909 p. 86, ferner Journ. of. hell. stud. 1883 p. 385 nr. 7. — nr. 23: Λεοντίς als jüdischer Eigenname auf einem Papyrus s. Grenfell, Theol. Literaturzeitung 1896 col. 522. — nr. 26: Der Zweifel von Mittwoch p. 35 Anm. 1, ob Benedicte in Z. 1 Eigenname sei, scheint mir nicht unberechtigt. — nr. 28: Ἀναστάσιος als jüdischer Eigenname ist in der Tat gewöhnlich nie vermutet worden. Die Inschrift C. J. L. III nr. 10611 auch bei Cagnat, Inscr. ad res rom. pert. I 536. Eine andere jüdische Ἀναστάσιος-Inschrift bei Oehler p. 300 nr. 85. — nr. 30: Das καλῶς βιώσας μετὰ πάντων entspricht wohl dem πασίφιλος in jüdisch-ägyptischen Inschriften. — nr. 38: Beachtenswert ist der Gebrauch von νήπιος u. ä. in den Inschriften. Anderswo sagt man ἄωρος. — nr. 40: Beachtenswert ist die Zeichnung der Lampen über der Inschrift. — nr. 41: Βενιαμειν auf einer jüdischen Inschrift Pannoniens C. J. L. III 10611. — nr. 42: Μίκκος kommt in einer jüdischen Inschrift aus Tell el Yehudiyeh vor, s. Preisigke, Sammelbuch nr. 720. — nr. 49: Für die Akklamation vgl. Kaufmann, Handbuch d. altchr. Epigraphik p. 133 f. — nr. 53: Für Ἰάσων vgl. die Inschrift auf Phrygien in: (Ramsay) Studies in the history and art p. 211. — nr. 61: Vielleicht ist Ἐλεάζαρος zu lesen, vgl. die jüdische Inschrift Bull. de corr. hell. 1902 p. 454. — nr. 62: Für Ἰακώβ vgl. Ἰακουβος in Preisigke, Sammelbuch nr. 10 (vgl. B. G. U. III 1903 nr. 715); Ἰακώβ Inschrift aus Jope, Pal. Expl. F. Q. St. 1893 p. 290. Zu μετὰ τῶν ὁσίων vgl. etwa Lagarde, Clementina p. 5, 21 f. φυλάσσοντι οὖν μοι τὰς συνθήκας μέρος ἔσται μετὰ τῶν ὁσίων. — nr. 73: Ob Εἰρήνη eine Übersetzung aus dem Hebräischen ist, erscheint mir fraglich. Heidnisch ist dieser Eigenname z. B. Preisigke, Sammelbuch nr. 310. Eine jüdisch-griechische Inschrift steht Bullet. de corr. hell. 1902 p. 454. — nr. 86: Eine Inschrift aus Ephesus hat den Eigennamen Μούσσιος, s. Ancient greek inscr. in the Brit. Museum III 2 (1890) nr. 676. Die Inschrift ist jüdisch. — nr. 91: Zu Ζωτική vgl. Σωτειχός in einer jüdischen Inschrift von Hierapolis, s. Judeich nr. 212. — nr. 96: Ἀντέρως vgl. Ἀντέρως ἐπί(σκοπος) aus der Callistuskatakombe. — nr. 112: Für Μαρκία vgl. die Inschrift aus Delos, hgb. von Plassart in Mélanges Holleanx p. 206 nr. 5. — nr. 113: Ἰωσῆς findet sich auch in einer jüdischen Inschrift aus Cypern, s. Rev. ét. juiv. 1911 p. 285 sq. Vgl. ferner die Grabschrift aus Jope in Sitzungsber. Berl. Akad. 1885 p. 686 nr. 87; endlich B. G. U. III nr. 715. — nr. 122: Μόνιμος ist m. E. keine Übersetzung, sondern ein heidnischer theophorer Eigenname. Μόνιμος als

Eigenname z. B. Papyr. Fior. II nr. 209—211, Letronne, Inscr. gr. et lat. II p. 444 oder Theodoret in P. G. t. 83 col. 370. Er ist ebenso zum Eigennamen geworden wie Ἄζιζος (z. B. Musée Belge 1902 p. 52 nr. 97). — nr. 125: εὐψύχει ist, wenn ich recht sehe, für die Epigraphik Ägyptens charakteristisch. — nr. 131: Κυρίλλα als heidnischer Eigenname in Papyrus Hamburg nr. 16 Z. 12. — nr. 134: Zur Orthographie von θυγατήρ vgl. θυγαθήρ bei Preisigke a. a. O. nr. 2654. — nr. 144: Λέοντις in einem jüdischen Papyrus von Arsinoe, s. Grenfell in Theol. Literaturzeitung 1896 col. 522. — nr. 145: Religionsgeschichtlich wichtige Inschrift. Zu observantia legis vgl. das ἐντόλιος in einer jüdischen Inschrift aus Alexandria bei Preisigke a. a. O. nr. 2654. — nr. 173: Zu Εὐλογία vgl. auch Preisigke nr. 317.

Diese wenigen Bemerkungen mögen der geringe Dank für den großen Reichtum an Belehrung sein, die die vorliegende Publikation in sich schließt.

Göttingen. Erik Peterson.

Kurt Orinsky, De Nicolai Myrensis et Libanii quae feruntur progymnasmatis, Diss. Vratisl. 1920. 54 S. Fol.

Die vorliegende Dissertation ist von mir in der „Philol. Wochenschrift" 1921, Sp. 697—701, eingehend besprochen worden; sie darf aber auch an dieser Stelle behandelt werden, da sie entsprechend einem Erlaß des preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung nur in vier mittels Steindrucks hergestellten Exemplaren existiert, daher nur den wenigsten Interessenten zugänglich sein wird.

Das erste Kapitel referiert über Leben und Werke des Rhetors Nikolaos. Er stammte aus Myra in Lykien und dürfte um 430 n. Chr. geboren sein; denn Suidas setzt seine Wirksamkeit (ἤκμαζεν) unter Leon I. (457—474), Zenon (474—491) und bis in die Regierung des Anastasios (491—518). Sein Lehrer war der Rhetor Lachares in Athen; der sogenannten Schule von Gaza ist Nikolaos nicht zuzuweisen. Daß er Christ gewesen sei und vom Neuplatonismus ausgegangen sei, wie J. Felten, Nicolai progymnasmata, Lips. 1913, 23 ff. annahm, bezweifelt Or. Nikolaos wird als Freund des Plutarch τοῦ ἐπίκλην Νεστορίου, d. h. des Enkels des 432 verstorbenen gleichnamigen Neuplatonikers, und des Proklos († 485) genannt. Von den Werken, die Suidas aufzählt, sind seine μελέται für uns verloren; προγυμνάσματα hat Walz, Rh. Gr. I 1832, 262—420 ediert, προθεωρίαι Finckh aus einem Aphthonioskommentar herausgeschält und in Spengels Rh. Gr. III 449—498 und danach Felten herausgegeben. Or. erbringt nun den Nachweis, daß ihm auch eine ganze Reihe von Progymnasmata, die im Corpus des Libanios erhalten, diesem aber mit Sicherheit abzusprechen sind, gehören: Dieg. 19, 22, 24, 31 f., 34, 36—39, Enkom. 9, Ethop. 26, Ekphr. 8—28, Thes. 2, 3 und die Synegorie. Einige von ihnen werden im cod. Paris. 2918 und im Barocc. 131 als Werke des Nikolaos bezeichnet. Das Hauptkriterium aber für die Aussonderung dieser Progymnasmata aus den übrigen Pseudo-Libaniana ist ihr Verhalten zur Klausel (Kap. 2 bei Or.): Libanios hat in den Progymnasmata wie auch sonst (mit Ausnahme des „Orestes") die quantitierende Klausel; Nikolaos dagegen verwendet nur die akzentuierende Klausel, deren frühester Vertreter Himerios ist, und zwar am häufigsten in der Form: ⏑́⏑⏑⏑́⏑⏑, weniger häufig ⏑́⏑⏑⏑́⏑, selten in den Formen: ⏑́⏑⏑⏑́ oder ⏑́⏑⏑⏑⏑⏑⏑́⏑⏑ (—⏑́⏑, —⏑́); ihr Verhältnis ist 5:2:1. Auch dem Hiat gegenüber — er meidet ihn streng — und in ihrer Sprache heben sich die

Progymnasmata des Nikolaos deutlich von den andern Pseudo-Libaniana ab, in Übereinstimmung mit den für Nikolaos gesicherten Werken, wie Or. in Kap. 3—6 eingehend zeigt. Nikolaos ist ein zwar eifriger, aber beschränkter Nachahmer des Libanios: er nimmt seine Gedanken immer nur aus den Progymnasmata des Antiocheners, die dasselbe Thema behandeln wie er; in einer Chrie stammt der Gedankengang der einzelnen Sätze Stück für Stück aus jenem. So läßt sich auch annehmen, daß er in den drei Progymnasmata, die keine Reminiszenz aus Libanios aufweisen, ein uns verlorenes Muster nachgeahmt hat. Sein stilistisches Vorbild jedoch ist m. E. nicht Demosthenes, sondern eher Thukydides gewesen. Figuren und Tropen fehlen bei ihm; er ist arm an Phrasen; zahlreiche Wendungen sind bei ihm stereotyp. Den Mangel an Geist und Selbständigkeit, den bereits Felten für die Abfassung der προθεωρίαι dartat, sucht Nikolaos durch eine gesuchte Ausdrucksweise auszugleichen, freilich zugleich in Übereinstimmung mit späteren Rhetoren: statt ἐσθής braucht er nur προκάλυμμα, statt γίγνομαι (= nascor): προέρχομαι u. ä. m. Auch er hat eine Vorliebe für Verbalsubstantiva auf -μα und -σις, sowie für Personifikationen, und braucht — hierin im Unterschied von den Gazäern — Substantiva von Abstrakten nie im Plural. Auch in der vorzugsweisen Verwendung von Komposita folgt er dem Brauch seiner Zeit; sehr liebt er die sogenannten τριπλᾶ. Im Gebrauch der Präpositionen hat er Besonderheiten: statt ἄνευ setzt er stets ἔξω oder χωρίς u. ä. m. —

Die nicht dem Nikolaos zugewiesenen Progymnasmata des Corpus Libanianum, die Or. in einem Anhang (S. 46—54) untersucht, haben teils andere Formen der Akzentklausel als Nikolaos, teils überhaupt keine Klauseln. Sie rühren von verschiedenen Verfassern her. In die Schule von Gaza weisen die Dieg. 11, 16, 29, die unter Berücksichtigung der Silbenzahl in Strophe, Antistrophe und Epodos gegliedert sind, z. B. Dieg. 29: Str. 4 (als Auftakt) 5 + 11 + 9 + 4, Antistr. ebenso, Epod. 13 + 9 | 8 + 4 + 8 + 6 | 13 + 10 | 10 + 9 + 10 + 9 | 7 + 10 | 13 + 9. W. Werner, De Libanii studiis Herodoteis, Diss. Vrat. 1910 hat auf diese von Curt Mosel entdeckte Eigentümlichkeit S. 8, Anm. 2 aufmerksam gemacht, aber nicht genau; vgl. Foerster Bd. 8, S. 31. Werner zeigt auch die stoffliche Abhängigkeit der genannten Diegemata von Herodot.

Breslau. Eberhard Richtsteig.

Ernst Stein, Untersuchungen zum Staatsrecht des Bas-Empire. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte XLI, Romanistische Abteilung, S. 195—251.

Die erste Abhandlung bringt Klarheit über Stellung und Aufgabenkreis der principes scholae agentium in rebus. Der rhetorisch unscharfe Stil der spätrömischen Konstitutionen und das Ungeschick des Verfassers des codex Theodosianus haben bewirkt, daß auch die besten bisherigen Kenner des Stoffes, wie Gothofredus, Mommsen, Seeck, nicht dazu kamen, die Quellenstellen, wo von den Vormännern des Gendarmeriekorps die Rede ist, gehörig zu unterscheiden von denen, wo die Rede ist von solchen agentes in rebus, die als principes (Chefs) in die Bureaus verschiedener hoher Beamten versetzt wurden. Stein überwindet diese Schwierigkeiten mit dem an ihm gewohnten weitblickenden Scharfsinn und stellt weiter fest, daß die principes scholae seit der Zeit zwischen 341 und 346 dazu verwendet wurden, die Bureaus der

praefecti praetorio und des praefectus urbi zu leiten, wodurch sie aus dem Amtsbereich des magister officiorum, dem im übrigen die schola agentium in rebus unterstand, ausschieden.

Die zweite Untersuchung bringt einen Nachtrag zu den Ausführungen, die St. schon in seinen ausgezeichneten „Studien z. Geschichte d. byzant. Reichs" über den s a c e l l a r i u s gebracht hatte. Mit Ausgang des 4. Jhs. wird im Osten der kaiserliche Privatbesitz dem Ressort des comes rerum privatarum entzogen und dem sacrum cubiculum unterstellt: dessen vornehmster Beamter (unter dem praepositus), der primicerius sacri cubiculi, verwaltet nun das sacellum, er wird sacellarius. Unter Narses wurde dann zum erstenmal das Amt des praepositus s. cubiculi mit dem des sacellarius kombiniert.

Beide Aufsätze zeichnen sich wieder aus durch den echt historischen Geist ihres Verfassers, der in den Institutionen die großen politischen Tendenzen der Epochen erfaßt. Es ist hocherfreulich, daß gerade jetzt, wo die politischen Probleme des spätrömischen und oströmischen Reichs aktueller sind, als die Allgemeinheit denkt, sich ein Forscher eingestellt hat, der nach allen seinen bisherigen Leistungen berufen scheint, sie nach Gebühr zu würdigen.

Frankfurt a. M. M a t t h i a s G e l z e r.

Joseph Sauer, D i e ä l t e s t e n C h r i s t u s b i l d e r. (= Wasmuths Kunsthefte. Heft 7.) 13 Tafeln. 2 Abb. im Text. (8 S. kl. fol.) Berlin, ohne Jahresangabe [1920], Ernst Wasmuth A.-G. 4.50 M.

Bei der vorliegenden Veröffentlichung will die dargebotene Auswahl aus der Zahl der ältesten bildlichen Darstellungen Christi als die Hauptsache angesehen sein. 16 Christusbilder vom Anfang christlicher Kunstübung an bis hinab in das 6. Jh. werden in vorzüglichen Reproduktionen vorgeführt. In wirkungskräftiger Wiedergabe tritt uns als Umschlagzeichnung die Christusgestalt des Apsismosaiks von S. Michele in Affricisco in Ravenna (jetzt im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin) entgegen. Die ersten vier Tafeln bringen Proben von Christusdarstellungen aus den römischen Katakomben, die folgenden vier Beispiele aus der römischen Skulptur. Das Christusrelief aus dem Kloster der Panagia Peribleptos in Psamatia (jetzt im Kaiser-Friedrich-Museum) ist mit Rücksicht auf die beklagenswerten Beschädigungen der Gesichtspartien in der Bilderfolge leider fortgelassen. Es folgen drei Mosaikbilder: Apsismosaik von S. Vitale in Ravenna, Christus aus dem Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom, Christusbrustbild aus S. Apollinare Nuovo in Ravenna. Den Schluß bildet die Darstellung der Berliner Elfenbeinpyxis und eine Brotvermehrung des Codex Sinopensis in Paris. Endlich sind zwei Goldglasfragmente des kleineren Formates wegen auf das Titelblatt und auf die letzte Textseite gesetzt. Auf farbige Wiedergabe ist durchweg verzichtet. Ganz besonders erfreulich ist das große Format der Abbildungen. Während die Wiedergaben in Handbüchern usw. sonst fast regelmäßig unter dem zu kleinen Maßstabe leiden, werden hier die Bilder in einer Größe geboten, wie das sonst nur in den jetzt unerschwinglich teuern Monumentalwerken von Jos. Wilpert usw. der Fall ist. Da sich die Blätter zudem mit Leichtigkeit aus dem Umschlage lösen lassen, so ist ihre Verwendung für Studienzwecke (Seminarübungen u. dergl.) sehr empfehlenswert. Den Tafeln ist eine Einleitung vorausgeschickt, die in knapper Form vortrefflich über den gegenwärtigen Stand der Forschung orientiert. Es werden zunächst die Anschauungen der Kirchen-

schriftsteller über das Aussehen Christi zusammengestellt, sodann das Christusideal der Volksphantasie (Apokryphen- und Visionsliteratur) gekennzeichnet. Es folgt ein Überblick über die Entwicklung der künstlerischen Darstellung Christi in dem Zeitraum, aus welchem die Tafeln Beispiele bieten, und noch etwas darüber hinaus in die saecula obscura hinein. Literaturzusammenstellung und Einzelkommentar zu sämtlichen Abbildungen schließen die Einleitung ab. In Einzelheiten mag man mitunter abweichender Meinung sein, wie bei der Erklärung der Lazaruserweckung auf Taf. I, wo das Wunder offensichtlich bereits vollzogen ist, auch wohl einer Darstellung wie der auf Taf. V wiedergegebenen Christusstatuette aus dem Thermenmuseum, die zunächst als Dichterin angesprochen wurde, ein Fragezeichen beifügen.[1]) Doch beeinträchtigt das nicht den hohen Wert der Veröffentlichung, die um so erfreulicher ist, als sie zu einem derartig niedrigen Preise geboten wird, wie man es auf dem Büchermarkt der Nachkriegszeit nicht gewohnt ist. Wir würden es ebenso mit Freuden begrüßen, wenn uns Wasmuths Kunsthefte noch weitere ähnliche Gaben aus dem Gebiet der altchristlichen oder der byzantinischen Kunst bringen möchten.

Baldenburg. Erich Becker.

Artur Steinwenter, Studien zu den koptischen Rechtsurkunden aus Oberägypten (= Studien zur Paläographie und Papyruskunde, hgb. von Dr. **Carl Wessely,** XIX), Leipzig, Verlag Haessel, 1920. IV + 79 S. 4°.

Der Grundgedanke der Studien ist, den Zusammenhang des Rechts, nach dem die Kopten in arabischer Zeit lebten, mit dem in Ägypten früher geltenden byzantinischen Recht aufzuzeigen. Und das ist Steinwenter glänzend gelungen. Besonders schön scheinen mir die Ausführungen über die πρωτοκωμῆται und μείζονες als Amts- und Standesbezeichnung (S. 39 ff.) zu sein. Bisweilen berührt die Darstellung allgemein historische Probleme, S. 26 ff. erklärt St. die Entstehung des arabischen Protokolls in den Papyrusurkunden nach 693. Zweifelhaft dagegen erscheint mir vorläufig noch der Zusammenhang des koptischen Rechtes mit den demotischen Urkunden, vor allem auf dem Gebiet der Dialysis (S. 4), über die St. S. 11 ff., 20 ff. ausführlicher handelt. Wenn der Dioiketes Streitsachen beilegt, so möchte ich in dieser Tätigkeit nur eine Kontamination von solchen Erlassen, wie die des Arkadius und Honorius in C. Th. II 1, 8; II 4, 6; IV 22, 4; IV 23, 1 sehen. Die Interpretatio zu C. Th. II 1, 8 weist die kriminelle Ahndung (de parvis criminibus, id est unius servi fuga aut sublati iumenti aut modicae terrae surdomus invasae vel certi furti...) den mediocres iudices zu. Die Schlichtung solcher kleinen Sachen nach ihrer zivilen Seite hin hatten schon die Kaiser Valentinian und Valens C. Th. I, 29, 2 den Defensoren zugewiesen: Si quis de tenuioribus ac minuscularis interpellandum te esse crediderit, in minoribus causis acta con-

1) Die Darstellung im cubiculum III der Domitillakatakombe deutet Sauer ebenso wie v. Sybel auf Christus. Vgl. jedoch hierzu meine Bemerkungen im Jahrg. I 422 f. Auf diese Bezug nehmend stellte v. Sybel brieflich (20. 3. 21) an mich die Frage: „Wie käme aber ein einfacher Verstorbener zu dieser pathetischen Pose?" Da die Verstorbenen häufig in ihrer beruflichen Tätigkeit dargestellt werden, so wäre es sehr wohl denkbar, daß es sich hier um einen Rhetor oder dergl. handelt. Jedenfalls müssen Beispiele des bärtigen Christus vor dem 5. Jh. mit größter Zurückhaltung behandelt werden.

ficias; scilicet ut, si quando quis vel debitum iustum vel servum qui per fugam fuerit elapsus vel quod ultra delegationem dederit postulaverit vel quodlibet horum tua disceptatione restituas; ceteras vero quae diquae forensi magnitudine videbuntur, ordinario insinuato rectori. (= C. J. I 55, 1; dazu noch C. Th. I 29, 5). In byzantinischer Zeit erhalten die Lokalbehörden danach eine Schlichtungsbefugnis kleinerer Streitsachen (dazu C. J. I 55, 1 [cfr. C. Th. II 4, 6], wo Streitwerte bis zu 50 (bezw. 100 Solidi) von größeren Objekten prozessual getrennt werden). Es erscheint mir wahrscheinlich, daß vor allem die zivile Schlichtungsbefugnis der byzantinischen Lokalbehörden volksrechtlich zu dem geworden ist, was diese koptischen Vergleichsurkunden uns zeigen. Aber den rechtsvergleichenden Studien St. wird man mit Spannung entgegensehen, eröffnen sie doch den Blick in neue weite Zusammenhänge.

Göttingen. Hans Niedermeyer.

1. Ἀρχιμανδρίτου Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Τόμος Α'. Ἵδρυσις καὶ ὀργάνωσις τῆς αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἐν Ἀθήναις 1920. Σελ. 455. Εἰς 8ον. — 2. Τοῦ αὐτοῦ, Ἡ Θρησκευτικὴ Ζωὴ [μάλιστα τῶν Ἑλλήνων] ἐν Ἀμερικῇ. Ἀνατύπωσις ἐκ τοῦ περιοδικοῦ "Ἡ Καινὴ Διδαχή". Ἐν Ἀθήναις 1920. Σελ. 95. Εἰς 8ον.

1. Μετὰ τὸν πρεσβύτερον Κωνσταντῖνον Οἰκονόμον τὸν ἐξ Οἰκονόμων, ὅστις συνέγραψε τὴν ἱστορίαν τῆς πρώτης τριακονταετηρίδος τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Βασιλείου (1821—1852), καὶ τὸν Ἀναστάσιον Διομήδους Κυριακόν, ὅστις ἐν τῇ τριτόμῳ αὐτοῦ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ, ἐν ἰδίῳ τμήματι ἐκ 50 σελίδων, ἐξετάζει συνοπτικῶς τὰ τῆς Ἐκκλησίας τοῦ ἡμετέρου Βασιλείου, ὁ λόγιος ἀρχιμανδρίτης Χρυσόστομος Παπαδόπουλος πρῶτος, ἐν τῷ ἀνωτέρω ὑπ' ἀριθ. 1 σημειουμένῳ τόμῳ, ἐξετάζει ἐκτενῶς καὶ κατὰ σύστημα τὴν πρώτην περίοδον τῆς Ἐκκλησίας τῆς ἐλευθέρας Ἑλλάδος, ἐξικνουμένην μέχρι τῆς ἐξώσεως τοῦ βασιλέως Ὄθωνος (1821—1862). Ἐν τῇ διαμορφώσει τῆς νεοσυστάτου ἐκκλησίας ἀνεπτύχθησαν, ὡς γνωστόν, δύο διάφοροι γνῶμαι, αἵτινες ὑπεστηρίχθησαν ὑπὸ τῶν ὀπαδῶν αὐτῶν μετὰ φανατισμοῦ, πολλάκις ἀσυγκρίτου Κατὰ τοὺς μὲν καλῶς ἐγένετο ἡ ἀνακήρυξις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Βασιλείου τῆς Ἑλλάδος καὶ καλῶς διεμορφώθη ἡ πρὸς αὐτὴν σχέσις τῆς Πολιτείας· κατὰ τοὺς δὲ ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος δὲν ἔπρεπε νὰ κηρυχθῇ διοικητικῶς αὐτοκέφαλος ἢ τοὐλάχιστον ἔπρεπε νὰ κηρυχθῇ τοιαύτη οὐχὶ ἀφ' ἑαυτῆς, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ἡ δὲ σχέσις Πολιτείας καὶ Ἐκκλησίας διεμορφώθη κακῶς καὶ ἐγένετο αἰτία τῆς καταπτώσεως τῆς δευτέρας. Ὁ συγγραφεύς, ἀνήκων εἰς τὴν τελευταίαν μερίδα, θέτει τὰς ἀπόψεις αὐτῆς ὡς βάσιν καὶ ἀφετηρίαν τῆς συγγραφῆς αὐτοῦ καὶ ὑπὸ τὴν ἐ ἵδρασιν τῶν ἀπόψεων τούτων ἐξ ἑνὸς μὲν ὑπερτιμᾷ τοὺς κινδύνους τῆς ἐποπτείας τοῦ Κράτους ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων, ἐξ ἑτέρου δὲ ὑποτιμᾷ τὴν δρᾶσιν τῆς ἐξοχωτέρας προσωπικότητος τῶν χρόνων, οὓς ἐξετάζει, τοῦ Θεοκλήτου Φαρμακίδου

Ἡ Ἐπιστήμη ὀφείλει τῷ ὄντι χάριτας εἰς τὸν σοφὸν συγγραφέα, ὅστις διὰ τοῦ καλοῦ συγγράμματος αὐτοῦ ἔδωκε ζωηρὰν εἰκόνα τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Βασιλείου τῆς Ἑλλάδος γεγονότων, κατὰ τὴν πρώτην πεντηκονταετηρίδα αὐτοῦ, ἀπὸ τῆς ἐπόψεως τοὐλάχιστον τῆς μερίδος, ἣν καὶ αὐτὸς ἀντιπροσωπεύει

2. Ὁ συγγραφεύς, ἐπισκεφθεὶς τὴν Ἀμερικὴν ὡς μέλος ἐκκλησιαστικῆς ἀποστολῆς πρὸς ἐπίσκεψιν καὶ διοργάνωσιν τῶν ἐν Ἀμερικῇ ὀρθοδόξων ἑλληνικῶν παροικιῶν καὶ πρὸς διαφώτισιν τῆς ἐκεῖ κοινῆς γνώμης περὶ τῶν Ἑλληνικῶν Δικαίων, παρέχει ἐν τῇ προκειμένῃ, μετὰ πολλῆς σαφηνείας καὶ ἀκριβείας γεγραμμένῃ πραγματείᾳ, εἰκόνα τῆς ἐν Ἀμερικῇ Θρησκευτικῆς Ζωῆς, μάλιστα τῶν Ἑλλήνων, ὡς καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἐκκλησιῶν θρησκευτικῶν κοινοτήτων καὶ ἠθικοθρησκευτικῶν ὀργανώσεων. Ὁ συγγραφεὺς τὸ πολυποίκιλον τῶν ἐν Ἀμερικῇ ἐκκλησιῶν

καὶ θρησκευτικῶν κοινοτήτων θεωρεῖ ὡς ὀλέθριον ἐπακολούθημα τῶν ἀρχῶν τοῦ Προτεσταντισμοῦ, ἐν ᾧ λείπει τὸ κῦρος καὶ ἡ χειραγωγία τῆς Παραδόσεως. Καίτοι ἀπὸ μιᾶς ἐπόψεως τὸ λεγόμενον εἶναι ἀκριβές, θὰ ἠδύνατό τις ἴσως ἐξ ἄλλου ν' ἀντιπαρατηρήσῃ, ὅτι ἡ ἔλλειψις τῆς αὐθεντίας καὶ τῆς χειραγωγίας, ἐπιτρέπουσα τὴν ἐν ἑκάστῳ ἀτόμῳ διαμόρφωσιν τῆς θρησκευτικότητος κατὰ τὴν ὑποκειμενικότητα αὐτοῦ καὶ ἀποσοβοῦσα τὴν σύγκρουσιν μεταξὺ ἐπισήμου πίστεως τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἀνεπισήμου, ἀτομικῆς, πίστεως τοῦ καθ' ἕκαστον πιστοῦ, ἥτις συχνότατα παρατηρεῖται ἐν τῷ Καθολικισμῷ, εἶναι ἐκείνη, ἥτις παρέχει τὴν ζωηρότητα τῆς Θρησκευτικῆς Ζωῆς καὶ τὴν μεγάλην καὶ πραγματικὴν ἐπίδρασιν τῆς Θρησκείας ἐπὶ τοῦ βίου τοῦ Ἀμερικανικοῦ λαοῦ.

Ἐν Ἀθήναις. Δημήτριος Σίμου Μπαλᾶνος

Hippolyte Delehaye S. J. A travers trois siècles. L'œuvre des Bollandistes 1615—1915. Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1920. 283 S. Fr. 3.75 + 20 %.

Nachdem im J. 1914 das damals bevorstehende Zentenar der Wiederherstellung des Jesuitenordens dem Senior der Bollandisten, Franz von Ortroy († 1917), Gelegenheit zu einem kurzen Rückblick über die Fortschritte der AA SS im letzten Jahrhundert gegeben hatte (Anal. Boll. 33, 333), nimmt nun sein Nachfolger, H. Delehaye, den Ablauf von 300 Jahren seit dem Erscheinen von Rosweydes Vitae Patrum (1615) zum Anlaß zu einer umfassenden Studie über die hagiographische Tätigkeit der belgischen Jesuiten, die von Rosweyde (geb. 1569) begonnen, von Bolland (geb. 1596) organisiert, von Papebroek (geb. 1628) zu einer staunenswerten Blüte geführt und seitdem — mit einer einzigen, freilich radikalen Unterbrechung, 1794—1845 — bis auf den heutigen Tag fortgesetzt worden ist, und als Ergebnis die imposanteste Leistung der christlichen Geschichtsforschung hervorgebracht hat, die ca. 65 Folianten der Acta Sanctorum vom 1. Januar bis zum 8. November, dazu eine nicht ebenso imposante, aber vielleicht ebenso bedeutende Fülle von hagiographischen Nebenpublikationen, darunter 34 Bände der Analecta Bollandiana.

D., den der Umfang wie der Gehalt seiner Leistungen neben die Klassiker des bollandistischen Werkes stellen, hat nun auch als Geschichtschreiber dieses Werkes seine hervorragenden Fähigkeiten bewährt: sein knapper und doch flüssiger Stil, seine Akribie und seine Objektivität — diese natürlich *cum grano salis* zu verstehen — machen sein Buch zu einer ebenso angenehmen wie lehrreichen Lektüre, und der ausführliche Guide bibliographique S. 245—282 gehört selbst mit zu den Subsidia hagiographica, deren Verzeichnis einen seiner Hauptteile bildet.

Die Acta Sanctorum haben wirklich eine Geschichte: sie spiegeln die ganze Entwicklung der Philologie der letzten Jahrhunderte; aber es steckt auch ein gutes Stück moderner Kulturgeschichte in den wechselnden Schattierungen der Tendenz des Werkes. Unverändert blieb im wesentlichen der Gesamtplan Bollands; und daß er es ohne Schaden bleiben konnte, zeugt von dem Tiefblick des Organisators. Es ist im Grund ein Negatives: der grundsätzliche Verzicht auf alle historische oder topographische Systematik, die Unterwerfung unter die scheinbar blinde und starre Willkür des Kalenders, die sich aber doch durch die Gelegenheiten zu *praetermissiones* oder zu *relationes in alios dies* auf die für ein säkulares Werk nötige Geschmeidigkeit reduzieren läßt (S. 91). Aber auch ein Positives: die Biographie des Individuums, das eben doch zu-

gleich auch ein Injungibile ist, wird in die Mitte der Einzelaufgabe gestellt und so erschöpfend wie möglich, meist wirklich so gut wie erschöpfend, aufgearbeitet. Bei der Bedeutung, die die „Heiligen" in der Geschichte der ersten anderthalb christlichen Jahrtausende gespielt haben, ist diese Sammlung kritisch edierter und kommentierter Heiligenbiographien als Ganzes gewissermaßen die Geschichte wesentlicher Teile dieser Epoche selbst, und jedenfalls die quellenmäßigste, die wir besitzen. Zugleich aber liefert die Zusammenstellung aller auf einen Heiligen bezüglichen Biographien der Literaturforschung, d. h. der Stilforschung, ein unvergleichliches Material. Und da diese Stilforschung ihrerseits wieder die notwendige Voraussetzung für die historische Kritik des Inhalts ist, so wird hier Geschichte und Philologie und die Methodik beider Wissenschaften aufs wirksamste gefördert.

Die objektive erschöpfende kritische Vorlegung des Materials ist freilich nicht immer das Ziel der Bollandisten gewesen. Im Gegenteil, bei der Gründung des Werkes war ein Hauptzweck die Reinigung des hagiographischen Stoffes von Entstelltem, Unglaubwürdigem, Anstößigem. Heute genügt es, das Wort „Wunder" zu nennen, um die wissenschaftliche Unhaltbarkeit jenes Standpunkts zu erweisen. Die Bollandisten sind auf anderem Wege zu dem Verzicht auf die anfängliche Rigorosität gezwungen worden: Papebroeks überscharfe Kritik führte zu ernsten Konflikten mit der Kirche, die das Schicksal des größten Bollandisten nahezu tragisch gestalteten und einen Band der AASS auf den Index brachten (p. 135). Man sah schließlich ein, *que sans rien sacrifier de la vérité, il y avait des ménagements à observer dans l'énoncé de certains résultats, dont le grand public pouvait être choqué, mais que les lecteurs intelligents devaient être à même d'entendre;* es bedurfte der *modération dans la forme, sorte de voile discret jeté sur la crudité des conclusions* (p. 124). So blieb der leidenschaftslose Standpunkt des Philologen und des Folkloristen. Diesem Geist dankt der Bollandismus der Gegenwart, der von de Smedt neu organisiert wurde (vgl. A. Ahrhardt, Byz. Zeitschr. 21, 305), seine Blüte.

Die Kriegsjahre 1914—1918 brachten Brüssel die deutsche Besatzung; die Bibliothek von St.-Michel, das Zentrum des ganzen Werks, blieb verschont, aber der belgische Patriotismus der Bollandisten vertrug sich nicht immer mit dem Bestreben der Besatzungsbehörden, die Etappe zu sichern. Verf. malt diesen Konflikt und seine Folgen für das Werk in den grellsten Farben; ich fürchte jedoch, die internationalen Folgen des Krieges werden den Arbeiten der Bollandisten gefährlicher werden, als die brennende Zigarre der deutschen Agenten (S. 242).[1])

Aber auch von innen heraus droht dem Riesenwerk eine große Gefahr: die Überfülle an Material. Durch die methodische Durchforschung aller Handschriftenbibliotheken ist eine geradezu erdrückende Menge an unedierter hagiographischer Literatur aufgezeigt worden, und noch beängstigender fast ist die Masse der Hss., die bei der kritischen Edition bevorzugter hagiographischer

1) Nach dem für die AASS bestimmten Manuskript, das diese Agenten, wie Verf. an derselben Stelle betont, mitgenommen haben, habe ich sofort nach dem Erscheinen des Buches bei den zuständigen Stellen nachgeforscht; es war dort jedoch weder von einem solchen Manuskript noch von diesbezüglichen Reklamationen der Bollandisten etwas bekannt. In den Anal. Bolland. 33, 379 (erschienen 9. Dez. 1919) ist bei einer Schilderung der deutschen Haussuchung von diesem Manuskript nicht die Rede. Es scheint also, daß das Manuskript entweder zurückgestellt wurde oder ohne besonderen Wert war.

Texte Berücksichtigung fordert. Ein Tag des Heiligen-Kalenders, auf Grund des heute erreichbaren Stoffes und nach den heute geltenden Grundsätzen bearbeitet, dürfte wohl im Vergleich zu den Zeiten Papebroeks durchschnittlich das Zehnfache des Raumes und das Hundertfache an Arbeitskraft beanspruchen. Damit ist zugleich gesagt, daß der Tag, an dem die Bollandisten den 31. Dezember abschließen werden — unsere Enkel mögen ihn erleben —, für die Geschichte des Werkes fast bedeutungslos sein wird. Denn die Neubearbeitung der ersten zehn Monate wird dann wieder zu einer ebenso wichtigen und ganz unübersehbaren Aufgabe werden, — wenn sich dann überhaupt noch jemand für Hagiographie interessiert; denn die endlose Wiederholung der gleichen philologischen und folkloristischen Motive könnte bei der Seltenheit literarisch oder historisch bedeutender Stücke leicht zur Ermattung der Bearbeiter wie des Publikums führen. Auch durch die wachsende Bedeutung der in orientalischen Sprachen überlieferten Hagiographica wird die Zahl der in diesen Dingen Urteilsfähigen verringert. Denn auf Übersetzungen verläßt sich niemand gern, und noch weniger gern lernt man Koptisch, Syrisch, Arabisch und Äthiopisch, um schließlich doch auch da nur dasselbe wiederzufinden, was man schon an hunderten griechischer und lateinischer Texte erlebt hat. „Kürzung" wird also wohl auch die Parole der Bollandisten werden müssen, und ich halte für sehr möglich, daß dabei das Werk an innerem Werte bedeutend mehr gewinnt, als es an äußerem Umfang verliert.

Berlin. P a u l M a a s.

Ἑ β δ ο μ η κ ο ν τ α π ε ν τ α ε τ η ρ ὶ ς τ ῆ ς Ῥ ι ζ α ρ ε ί ο υ Ἐ κ κ λ η σ ι α σ τ ι κ ῆ ς Σ χ ο λ ῆ ς. **1844—1919.** Πανηγυρικὸς τόμος ἐκδοθεὶς ὑπὸ τοῦ καθηγητικοῦ συλλόγου τῆς Σχολῆς ἐπὶ τῇ ἑβδομηκονταπενταετηρίδι αὐτῆς Ἐν Ἀθήναις **1920.** Σελ **696.** Εἰς 8ον

Ὁ πανηγυρικὸς οὗτος τόμος περιέχει μονογραφίας ἐπιστημονικάς, ἀναμνήσεις παλαιῶν μαθητῶν τῆς Σχολῆς καὶ συγχαριτήρια γράμματα ἀποφοίτων αὐτῆς. ὧν πολλοὶ κατέχουσιν ἐπίσημον θέσιν ἐν τῷ πολιτικῷ καὶ ἐκκλησιαστικῷ βίῳ τοῦ συγχρόνου Ἑλληνισμοῦ

Ἡ ἰδέα. ὅπως διὰ πανηγυρικοῦ τόμου ἑορτασθῇ ἡ ἑβδομηκοστὴ καὶ πέμπτη ἐπετηρὶς μιᾶς ἀνωτέρας θεολογικῆς σχολῆς, ὡς ἀκριβῶς ἡ Ῥιζάρειος. ἥτις ὑπερόχως συνέβαλεν εἰς τὴν καθ' ὅλου διαφώτισιν τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων, ὑπῆρξεν ὄντως ἐπιτυχής. Ἐπίσης ἡ ἐκτέλεσις τῆς ἰδέας αὐτῆς ὑπῆρξε τοὐλάχιστον ἐ π ὶ μ έ ρ ο υ ς ἐπιτυχής· δικαίως θὰ ἠδύνατό τις νὰ παρατηρήσῃ. ὅτι ἡ κατάταξις τῆς ὕλης ἔπρεπε νὰ εἶναι συστηματικωτέρα, διαιρουμένης ταύτης εἰς τρία τμήματα, ὧν τὸ πρῶτον νὰ περιελάμβανε τὰς ἐπιστημονικὰς διατριβάς, κατ' ἐπιστήμας καὶ κλάδους, τὸ δεύτερον τὰς ἐκ τῆς σχολῆς ἀναμνήσεις καὶ τὰς περὶ τοῦ προγράμματος αὐτῆς μελέτας καὶ τὸ τρίτον τὰ συγχαριτήρια γράμματα.

Ἐπιστημονικαὶ διατριβαί, ἐνδιαφέρουσαι τοὺς ἀναγνώστας τοῦ περιοδικοῦ τούτου, περιέχονται ἐν τῷ τόμῳ αἱ ἑξῆς: α') Ἀ ρ χ ι μ α ν δ ρ ί τ ο υ Χ ρ υ σ ο σ τ ό μ ο υ Π α π α δ ο π ο ύ λ ο υ, "Αἱ θεολογικαὶ καὶ ἱερατικαὶ σχολαὶ τῶν πρώτων αἰώνων„ (σελ. **55—70**). Ἀξιόλογος πραγματεία περὶ τῶν σχολῶν Ἀλεξανδρείας, Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης, Κωνσταντινουπόλεως, Ἀντιοχείας. Ἐδέσσης καὶ Νισίβεως. — β') Ἀ ρ χ ι μ α ν δ ρ ί τ ο υ Ε ὐ α γ γ έ λ ο υ Ἀ ν τ ω ν ι ά δ ο υ, "Ἡ ἐν Ἀρείῳ Πάγῳ ὁμιλία τοῦ ἀποστόλου Παύλου καὶ ἡ νεωτέρα κριτικὴ ἐπιστήμη„ (σελ **81—115**). Ὁ συγγραφεὺς δι' ἐκθέσεως ἐπαγωγοῦ ὑπερμαχεῖ τῆς γνησιότητος τῆς ὁμιλίας ταύτης, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὰς θεωρίας τοῦ Zeller καὶ τοῦ Ed. Norden. Ἔλλειψιν θεωροῦμεν, ὅτι ὁ συγγραφεὺς δὲν παραθέτει τὰς πηγάς, ἐξ ὧν οὗτος ἀντλεῖ. — γ') Γ ε ω ρ γ ί ο υ Ι. Δ έ ρ β ο υ, "Βραχεῖα ἱστορικὴ μελέτη περὶ τῶν διωγμῶν τῶν Χριστιανῶν κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνας τῆς Ἐκκλησίας ὡς ὀπαδῶν τῶν νέων φιλελευθέρων ἀρχῶν τοῦ Ἰησοῦ·

Χριστοῦ„ (σελ. 158—184). — δ') Κ. Ι. Δυοβουνιώτου "Ἐκ τῶν νομοκανονικῶν χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ ἡμετέρου Πανεπιστημίου τὰ ὑπ' ἀριθ. 1457 καὶ 1458„ σελ. 185—202). Ἀξιόλογον μελέτημα, ἐν ᾧ ὁ συγγραφεὺς καταδεικνύει, ὅτι ἡ „ἐπιτομὴ τῶν ἱερῶν κανόνων„, ἡ ἀνωνύμως φερομένη ἐν τοῖς δυσὶ τούτοις χειρογράφοις, εἶναι ἔργον τοῦ Νεοφύτου Καυσοκαλυβίτου — ε') Ν. Δ. Καλογεροπούλου, „Τὸ Πελοποννησιακὸν ἐργαστήριον καὶ οἱ εἰκονογράφοι Μόσχοι„ (σελ. 251—271). Πρβλ. τόμ. Α' (1920) σελ. 415 τοῦ παρόντος περιοδικοῦ. — η') Δημητρίου Α. Πετρακάκου, „Εἶναι συνταγματικὴ ἡ διοικοῦσα Ἱερὰ Σύνοδος;„ (σελ. 381—395). Ὁ συγγραφεὺς διὰ σοβαρωτάτων ἐπιχειρημάτων ἀπαντᾷ καταφατικῶς εἰς τὸ τιθέμενον ἐρώτημα, ἀποκρούων ἀντιθέτους γνώμας περὶ τῆς συνόδου τῆς διοικούσης τὴν αὐτοκέφαλον ἐκκλησίαν τοῦ Βασιλείου τῆς Ἑλλάδος — ζ') Διακόνου Παρθενίου Πολάκη, "Ἡ περὶ ἀθανασίας ψυχῆς διδασκαλία τοῦ Θ. Καΐρη„ (σελ. 397—413). Ἀξιόλογος συμβολὴ εἰς τὸν βίον καὶ τὴν διδασκαλίαν τοῦ θεοσόφου Ἀνδρίου Θεοφίλου Καΐρη — η') Π. Παπαϊωάννου Μπρατσιώτου, "Ὁ δεσμώτης Βαπτιστὴς καὶ ὁ Κύριος„ (σελ. 575—600). Ὁ συγγραφεὺς καταλήγει εἰς τὸ συμπέρασμα, ὅτι ὁ Πρόδρομος εἰς τὸ ἐρώτημα αὐτοῦ "σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν„ δὲν προέβη ἐκ προσωπικῆς ἀπορίας ἢ ἀμφιβολίας, ἀλλ' ἐκ παρομοίων συναισθημάτων τρίτων τινῶν, ἃ φαινομενικῶς υἱοθετεῖ, ὅπως ἀσφαλέστερον ποιήσηται ταῦτα ἐκποδών — θ') Ἀμίλκα Ἀλεβιζάτου, "Περὶ χάριτος τῶν ποινῶν τῶν κληρικῶν ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ„ (σελ. 601—624). Ἐν τῇ ἐνδιαφερούσῃ ταύτῃ πραγματείᾳ ὁ συγγραφεὺς ἐξετάζει τὰ ζητήματα περὶ τῆς σημασίας, ἐννοίας, ἰσχύος καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς ἀπονεμομένης εἰς κληρικοὺς χάριτος τῶν ἐπιβεβλημένων εἰς αὐτοὺς ποινῶν. — ι') Κωνσταντίνου Δ. Παπαδημητρίου, "Τὸ μουσικὸν ζήτημα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος, (σελ. 625—696). Ὁ συγγραφεὺς τῆς ἀξιολόγου ταύτης μελέτης μετὰ ἱστορικὴν ἀνασκόπησιν τοῦ περὶ οὗ ὁ λόγος ζητήματος καταλήγει εἰς τὸ συμπέρασμα, ὅτι ἡ μουσικὴ τῆς ἡμετέρας Ἐκκλησίας δέον νὰ διαρρυθμισθῇ συμφώνως πρὸς τὸν ἐθνικὸν χαρακτῆρα, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς ἀνάγκας τῆς συγχρόνου κοινωνικῆς ζωῆς

Ἐπίσης μνημονευτέαι καὶ ἄλλαι τινὲς μελέται ἐκ τῶν περιεχομένων ἐν τῷ πανηγυρικῷ τούτῳ τόμῳ: τοῦ Νικολάου Παπαγιαννοπούλου περὶ τῶν τριῶν πρώτων ψαλμῶν, τοῦ ἐπισκόπου Κίτρους Παρθενίου περὶ σχέσεως Ἐκκλησίας καὶ Πολιτικῆς, τοῦ Α. Γιαννούτσου, περὶ ἐλευθέρου καὶ μετασχηματιστοῦ ῥυθμοῦ ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ βυζαντινῇ μουσικῇ, τοῦ Γ. Σωτηρίου περὶ τοῦ Ἰουστιανείου τείχους τῶν μεσαιωνικῶν Ἀθηνῶν, σπουδαία συμβολὴ εἰς τὰ τῆς ὀχυρώσεως τῆς πόλεως κατὰ τοὺς βυζαντιακοὺς χρόνους. Ἐκ τῶν μαθητικῶν ἀναμνήσεων ἄξιαι ἰδιαζούσης προσοχῆς εἶναι ἐκεῖναι τοῦ πολιτευτοῦ Ἀθανασίου Εὐταξίου (σελ. 203—226) καὶ τοῦ καθηγητοῦ Ν. Λούβαρη (σελ. 290—311).

Ἐν Ἀθήναις. Δημήτριος Σίμου Μπαλᾶνος.

Mentz, Geschichte der griechisch-römischen Schrift. Mit Schriftproben. Leipzig 1920. S. 8⁰. Geheftet 28 M.

Das Thema ist gut gewählt und hätte wohl eine Ausführung in größerem Maßstabe verdient.[1]) Der Verf. ordnet seinen Stoff folgendermaßen: 1. Die Zeit des Werdens. 2. Unter Führung Athens. 3. Die Zeit des Hellenismus. 4. Die Zeit des römischen Kaiserreichs. 5. Die Zeit der Auflösung des römischen Reichs. 6. Die Zeit des germanisch-römischen Kaiserreichs. 7. Die Zeit des ausgehenden Mittelalters. Eine Geschichte der Schrift kann man ebensowenig, wie eine Geschichte der Kunst, nach politischen Gesichtspunkten abgrenzen, daher halte ich diese Disposition für verfehlt; eine graphische Untersuchung braucht graphische Perioden. Die ältesten lateinischen Inschriften passen weder in das 2. noch in das 3. Kapitel: die der Duenosvase wird hier

1) Siehe die Anzeige von W. Larfeld: Lit. Zentralbl. 1921 S. 99.

behandelt in dem Kapitel des Hellenismus! Auf alle Fälle mußte hier das Römische durch eine Überschrift schärfer getrennt werden von dem Griechischen. Eine Geschichte der Schrift durfte hier auch die Frage nicht umgehen: wie alt ist die italische (etruskische) Schrift überhaupt[1]), welche Gruppen italischer Schrift sind zu unterscheiden? Sind alle lokalen Alphabete Italiens von dem dorisch-chalcidischen abzuleiten? oder machen sich daneben noch andere griechische Einflüsse geltend? Außerdem vermisse ich überhaupt in einer Geschichte der griechisch-römischen Schrift einen übersichtlichen Stammbaum unserer Schrift mit seinen Wurzeln und seinen Verästelungen, wie ich ihn in meiner Gr. Pal. II² S. 47 gegeben habe; danach suchen wir vergebens. Besonders im letzten Abschnitt zeigt sich das Bedenkliche der Einteilung; namentlich die Byzantiner finden nicht den gebührenden Platz in dem Kapitel des germanisch-römischen Kaiserreichs; dort ist nicht der Platz für griechische Urkunden aus Ägypten unter arabischer Herrschaft. Ein griechischer Notar in Ägypten oder ein mittelalterlicher Kalligraph vom Athos würden gewiß ungläubig und mitleidig gelächelt haben, wenn man ihnen hätte auseinandersetzen wollen, daß ihre Handschrift germanisch-römisch sein müsse. Und selbst im Abendlande haben die Schreiber westgotischer Hss. in Spanien oder auch die irisch-angelsächsischen Mönche nichts zu tun mit dem germanisch-römischen Kaiserreich.

Inhaltsübersicht und Register des Buches fehlen; kurze Anmerkungen sind allerdings vorhanden, aber nicht am Fuße der Seite, sondern am Schlusse der Kapitel: man muß also eventuell 30—40 Seiten blättern, bis man die Note zum Texte findet. Schriftproben sind allerdings vorhanden, aber nicht von der Hand eines geübten Zeichners; einige, wie z. B. S. 56, machen einen geradezu kläglichen Eindruck. Sehr vermißt werden etwas umfangreichere Schriftproben von 3—4 Zeilen, als Überschriften der einzelnen Abschnitte, wie ich sie in der zweiten Auflage meiner Gr. Pal. gegeben habe; dadurch gewinnt der Leser wirklich ein Bild von dem Schriftcharakter, den die einzelnen Buchstaben durchaus nicht geben können.

Wenn der Verf. gegen mich polemisiert, so zitiert er meistens die erste Auflage meiner Gr. Pal.; erst gegen das Ende des Buches erfährt der Leser, daß es auch eine zweite gibt. Dort habe ich (II², 376) nachgewiesen, daß die Null viel älter ist, als man gewöhnlich glaubt; daß sie, wenn auch in etwas anderer Form, schon im Altertum bei den Griechen vorkommt; der Verf. durfte sie daher nicht bei den indo-arabischen Zahlen (S. 134) „die wichtigste Erfindung des neuen Systems" nennen.

Mit großer Hartnäckigkeit hält der Verf. an seinen einmal aufgestellten Thesen fest. Auch in diesem Buche behauptet er (S. 65, 77, 80, 88) wieder die Priorität der lateinischen Geschwindschrift vor der griechischen. Ich will nicht noch einmal auf dieses viel behandelte Thema zurückkommen; nur das möchte ich sagen: die Stenographie entwickelt sich im Altertum wie in der Neuzeit nur da, wo man sie braucht; aber dort, wo man sie wirklich braucht, entwickelt sich sehr bald der geschwinde Schreiber zum Geschwindschreiber, wenn er zunächst Wörter oder Sätze abkürzt, schließlich aber auch die Buchstaben; damit ist dann die Tachygraphie erfunden. Dieses praktische Bedürfnis einer Tachygraphie machte sich aber bei dem öffentlichen Leben der Griechen Jahrhunderte früher geltend als bei den Römern. Zur Zeit des

1) Über röm. Schrift s. S. 19. Zeitschr. d. D. Ver. f. Buchw. 1921 S. 1.

Perikles war die Tachygraphie in Athen entweder notwendig oder doch brauchbar. Es ist daher grundfalsch, wenn der Verf. meint (S. 77): „Die antike Tachygraphie ist ein Produkt der [politischen] Revolution"; die Tachygraphie ist vielmehr ein Produkt des Friedens und der parlamentarisch-republikanischen Regierungsform, in der nicht der Krieger oder der Revolutionär den Staat beherrschte, sondern der Redner.

Ich habe mir in meinem Exemplar noch manches Fragezeichen an den Rand geschrieben, auf die ich hier aber nicht eingehe, um den Raum einer kurzen Anzeige nicht zu sehr zu überschreiten. Ich bin dabei dem Verf. vielleicht nicht ganz gerecht geworden, da ich sein eigentliches Arbeitsgebiet, das Lateinische und die tironischen Noten in einer Anzeige für die Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher unberücksichtigt lassen mußte.

Leipzig. V. Gardthausen.

Neue Erwerbungen des Antiquariats Joseph Baer u. Co., Frankfurt a. M. Codices manu scripti saeculorum IX. ad XIX. Frankfurter Bücherfreund (Verlag Joseph Baer u. Co., Frankfurt a. M.) 14 (1920/21) Heft 1/2, S. 5—85 mit 31 Tafeln.

Nr. 1—8. 13 und 40 sind griechische Hss.; hierzu gehören die Tafeln I—X und XVI. Die Beschreibungen sind recht ausführlich, die Tafeln vorzüglich. Drei Hss. tragen Subskriptionen, aus denen hervorgeht (was der Bearbeiter übersehen hat), daß diese Hss. identisch sind mit solchen, die Papadopoulos-Kerameus 1885 im Kloster Kosinitza bei Drama (Mazedonien) gesehen und in seinem Reisebericht (Παράρτημα zum 17. Band des Ἑλληνικὸς Φιλολ. Σύλλογος, K'pel 1886) beschrieben hat. Baer Nr. 2 = Kosinitza Nr. 32, Pap.-Ker. S. 37, Vogel-Gardthausen, Griech. Schreiber S. 341: Johannes Chrysostomos in ev. Matthaei, geschrieben Mai 955 von Nikephoros Notarios. Baer Nr. 3 = Kosinitza Nr. 124, Pap.-Ker. S. 38. 39, Vogel-Gardthausen S. 395: Neues Testament, geschrieben im 10. Jh. von Sabas. Baer Nr. 6 = Kosinitza Nr. 112, Pap.-Ker. S. 27. 28. 31, geschrieben im September 1081: Johannes Scholastikos, Klimax, reich illustriert. Vermutlich ist auch Baer 1 identisch mit Kosinitza Nr. 375, Pap.-Ker. S. 39: ein Evangeliar in Unzialen des 9. Jhs., 19×14 cm bei Baer, 18×13 cm bei Pap.-Ker.; die Angaben über den Buchschmuck stimmen überein; die Blattzahl ist bei Pap.-Ker. 301, bei Baer 174, was zeigt, daß ein Teil der Hs. noch an anderm Orte zu suchen ist. Da Papadopoulos-Kerameus nur einen kleinen Teil der Hss. von Kosinitza beschrieben hat, liegt die Vermutung nahe, daß auch andere Stücke der Baerschen Sammlung aus Kosinitza stammen. Nach schriftlicher Mitteilung der Firma Baer ist Nr. 1—8 zusammen erworben aus dem Besitz eines Herrn, der die Hss. vor dem Weltkrieg in der Türkei rechtmäßig erstanden haben will. Das wären also außer den bereits erwähnten noch Nr. 4, ein Septembermenologium s. X, Nr. 5, ein Gnomologium (Maximos) s. XI, Nr. 7, ein Tetraevangelium s. XI, und Nr. 8, ein Psalterium s. XII. Die beiden übrigen griechischen Hss. sind unbedeutend.

Von diesen Hss. ist philologisch wichtig das Gnomologion, paläographisch das Evangeliar s. IX, kunstgeschichtlich die Klimax-Hs. Vielleicht gelingt nun auch die Entzifferung des Kryptogramms in der Subskription des Nikephoros Notarios (Baer Tafel V), an der Papadopoulos-Kerameus S. 37 verzweifelt hatte; der Bearbeiter des Katalogs geht hier völlig in die Irre. Hoffentlich

erfährt man, wohin diese wertvollen Stücke verkauft werden. Dem Kloster wurden sie wohl während des Balkankriegs entwendet.

Berlin. Paul Maas.

Paul M. Meyer, Juristische Papyri. Erklärung von Urkunden zur Einführung in die juristische Papyruskunde. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920. XX + 380 S. 8°. Preis 27,50 Mark.

Eine Papyruspublikation von Paul M. Meyer ist stets ein den Forscher erfreuendes Ereignis, weil die Sorgfalt des Bearbeiters die ganze Fülle seines Wissens auf papyrologischem und den verwandten Gebieten zur Geltung bringt.

Die Juristischen Papyri geben eine Auswahl von wichtigen Stücken vom ältesten griechischen Papyrus, dem Pap. Eleph. I (311 vor Chr.) bis über die Mitte des 6. Jhs. nach Christus hinaus. Die Literaturanführungen und die Noten zu einzelnen Stellen in den Papyrusurkunden sind außerordentlich wertvoll. Außerdem unterbrechen kurze, den Rechtsstoff systematisch behandelnde Abschnitte die Folge der Papyrusurkunden. Mitteis hatte seinerseits in dem grundlegenden Werk Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, zweiter Band: Juristischer Teil, die Grundzüge von der Chrestomathie getrennt. Dadurch erreichte er den Vorteil, daß die systematische Darstellung des Rechtsstoffes in den Grundzügen und die Lektüre der Papyri in der Chrestomathie wesentlich erleichtert wurde. M. hat beides vereinigt und verschmolzen, so daß es bisweilen nicht ganz leicht ist, die betreffenden Abschnitte und die Urkunden zu finden. Vielleicht erleichtern vermehrte Hinweise auf die Urkunden am Kopf der Seite bei einer zweiten Auflage die Benutzung. Byzantinisches Recht hat vor allem in dem Abschnitt „Die byzantinische Homologie" (Tabellionenurkunde) S. 112 f. Berücksichtigung gefunden. Papyri byzantinischer Zeit sind folgende Stücke: Nr. 10 = P. Oxy. IX 1206; Nr. 11 = P. Cairo byz. I 67097 Verso D; Nr. 12 = P. Cairo byz. 67023; Nr. 21 = P. Grenf. II 76; Nr. 39 = P. Lond. I 113, 6 a S. 212 („wohl persische oder arabische Zeit"); Nr. 51 = P. Oxy. I 139 (hier ist auf S. 167 das Zitat der Justinianischen Konstitution falsch gegeben, die betreffende Bestimmung steht C. J. VIII 37 [38], 14); Nr. 52 = P. Cairo byz. 67032; Nr. 87 = P. Oxy. I 67; Nr. 88 = P. Lips. I 33; Nr. 91 = P. Lips. I 38.

Möge dem Werk der verdiente Erfolg beschieden sein.

Göttingen. Hans Niedermeyer.

Zoltán Gombocz. 1. Bulgaren und Ungarn. (Ungarisch.) „Uj Magyar Szemle" 2 (1920) 176—183. — 2. Die bulgarische Frage und die ungarische Hunnensage. (Ungarisch.) „Magyar Nyelv" 17 (1921) 15—21.

Die ältesten ungarisch—türkisch—(wolga)bulgarischen Berührungen, deren Denkmäler die älteste Schicht der türkischen Lehnwörter im Ungarischen, die türkisch-bulgarischen sind, sollen nach G.s hier des Näheren begründeter Ansicht im 5. und im 6. Jh. in der Gegend nördlich vom Kaukasus stattgefunden haben. G. nimmt jetzt aber überhaupt eine starke, bis auf die Organisation ausstreckende Beeinflussung der Ungarn seitens einer den Ungarn angeschlossenen, später von ihnen aufgesogenen türkisch-bulgarischen Oberschicht an. Auf diese (wohl pontischen) Bulgaren führt G. die vielen türkischen Namen

in Árpáds Familie zurück, sowie die Vermittlung der Sagen von Attilas Reich und von seinem, in die Urheimat zurückgegangenen Sohne, weiter den Glauben an die Identität von Hunnen und Ungarn, und an die Abstammung des ungarischen Herrscherhauses von Attila. — Diese Kombinationen, obwohl sie in der zweiten Hälfte, nämlich in der Beweisführung für die These, daß einige Elemente der Hunnensage durch bulgarische Vermittlung erworben von den Ungarn aus der Urheimat mitgebracht wurden, an erheblichen Mängeln leiden, sind doch von einem gewissen Werte auch zur Erklärung von byzantinischen Schriftstellern, die über die Bulgaren und Ungarn in ihrem Verhältnis zu den Hunnen handeln, im allgemeinen zur Würdigung der sehr richtigen einheitlichen Betrachtung der „türkischen" oder „hunnischen" Völker seitens der Byzantiner.

Budapest. Gyula Czebe.

Paul Maas, Das Weihnachtslied des Romanos. Vorabdruck aus der „Byzantinischen Zeitschrift" Bd. 24. Leipzig, Teubner, 1921. 13 S. 8°.

Karl Krumbacher, der in Romanos den großen Liederdichter der griechischen Kirche aus dem 6. Jh. wiederentdeckt hatte, war es trotz eifrigen Sammelns nicht vergönnt, das abschließende Werk, die Gesamtausgabe der Romanos-Lieder, herauszubringen. Wir mußten uns einstweilen mit 6 Vorstudien, meist in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie (1898, 1899, 1901, 1903) und in deren Abhandlungen (1907, 1911) erschienen, begnügen. Sein Schüler Paul Maas überkam die Aufgabe samt dem dazu gesammelten Material. Die Arbeit ist nun fertig, aber Krieg und Teuerung haben die Ausführung in Frage gestellt. Nur wenn sich genug Subskribenten finden, will der Teubnersche Verlag an die Drucklegung gehen. Es ist dringend zu wünschen, daß dies ermöglicht wird. Die vorliegende Probe zeigt deutlich genug, wie Wertvolles wir zu erwarten haben und daß wir aus kundiger Hand etwas Treffliches erhalten werden. Hat doch der Herausgeber sich schon durch mehrere vorzügliche Veröffentlichungen auf diesem Gebiete, vor allem die Sammlung „Frühbyzantinische Kirchenpoesie" in Lietzmanns kleinen Texten 52/53, ausgewiesen.

Als Probe veröffentlicht der Herausgeber ein einst von Pitra ediertes, seitdem aber noch nicht kritisch bearbeitetes Kontakion auf Weihnachten: es ist überliefert in 10 voneinander unabhängigen, kaum in Gruppen zusammenzufassenden Hss.; nur 2 gehen offenbar auf die gleiche Vorlage zurück. Der Text ist so mit ziemlicher Sicherheit herzustellen. Bei dieser Poesie kommt ja neben dem Zeugnis der Hss. in ihrem unterschiedlichen Werte noch oft Rhythmus und Reim der Entscheidung zu Hilfe; ja unter Umständen verlangen diese Formregeln eine Entscheidung gegen die gesamte handschriftliche Überlieferung: schon Pitra hatte ἐντὸς für ἔνδον verbessert; die Hss. A J, die wohl als die besten gelten dürfen, bieten die Form ἤλυθας statt ἐλήλυθας u. dgl. mehr.

Nicht um die vorliegende Probe zu bemängeln, sondern nur um die künftige Gesamtausgabe zu fördern, möchte ich hier noch drei grundsätzliche Fragen erörtern.

M. hat in seiner Ausgabe „Frühbyzantinische Kirchenpoesie" eine wissenschaftliche byzantinische Akzentuation durchgeführt, d. h. nur auf die im Rhythmus betonten Silben, ohne Rücksicht auf die Quantität, Akzente gesetzt. In dieser Probe ist er zu der üblichen Akzentuierung zurückgekehrt,

wie mir scheint, mit Recht. Aber allerdings vermißt man dann beim Lesen eine Hilfe, den nicht immer ganz leicht erkennbaren Rhythmus glatt herauszubringen. Ich habe in meinen Christusbildern (1899), wo ich mich S. 114**—126** ausführlich mit byzantinischer Kirchenpoesie zu befassen hatte, gezeigt, wie man beides vereinigen kann, den üblichen Akzent und die Bezeichnung der Tonsilben des Rhythmus, letztere durch Unterstreichung. Und ich möchte anregen, dies durchzuführen, etwa so, daß man für die festen Haupttöne —, für die verschiebbaren Nebentöne · setzt. Also z. B. Strophe α'

Τὴν Ἐδὲμ Βηθλεὲμ ἤνοιξε, δεῦτε ἴδωμεν·
τὴν τρυφὴν ἐν κρυφῇ ηὕραμεν, δεῦτε λάβωμεν
τὰ τοῦ παραδείσου ἐντὸς τοῦ σπηλαίου·
ἐκεῖ ἐφάνη ῥίζα ἀπότιστος
βλαστάνουσα ἄφεσιν,
ἐκεῖ ηὑρέθη φρέαρ ἀνόρυκτον,
οὗ πιεῖν Δαβὶδ πρὶν ἐπεθύμησεν·
ἐκεῖ παρθένος τεκοῦσα βρέφος
τὴν δίψαν ἔπαυσεν εὐθὺς τὴν τοῦ Ἀδὰμ καὶ τοῦ Δαβίδ·
διὰ τοῦτο πρὸς τοῦτο ἐπειχθῶμεν, ποῦ ἐτέχθη
: παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων θεός. :|

Auch in der Zeilenanordnung bin ich etwas von M. abgewichen, der sich ganz durch die Beobachtung der Regelmäßigkeit in Wortende, stärkeren und schwächeren Satzeinschnittes leiten läßt, während mir die Art des Rhythmus entscheidend zu sein scheint. Die Gleichartigkeit des Zeilenbaues muß auch dem Auge äußerlich schon entgegentreten, also Zeile 2 genau unter 1 stehen, 5 unter 4. M. gewinnt 10 Zeilen (3 — 3 — 2 — 2), die alle zweigliedrig sind bis auf die 4. mit 3 Gliedern. Mir scheint, 5 und 6 gehören der Idee nach zusammen, auch dies ist wie 4 dreigliedrig gemeint, indem dem fünfsilbigen οὗ πιεῖν Δαβίδ im Rhythmus nur die Bedeutung der einen Vorschlagssilbe βλα(στάνουσα) in Zeile 4 zukommt.

Ich würde auch die Analyse etwas anders gestalten, von vornherein der Zweigliedrigkeit Rechnung tragend:

Maas analysiert: a | a | b b c x | c | x d d | e e v || x |: x :||

ich schlage vor: $a_6 b_8$ | $a_6 b_8$ | $c_6 c_6$ || $d_5 e_6 \smile e_7$ | $d_5 e_6 f_5 e_6$ | $d_5 d_5$ || $g_8 g_8$ | $h_6 h \smile_8$ |: $d_5 \smile a_7$:||

wobei ◡e die Figur e mit einer überschießenden tonlosen Silbe bezeichnet, Für die Gesamtausgabe dürfte es sich empfehlen, die gleichen Buchstaben für gewisse immer wiederkehrende metrische Grundformen ◡◡—◡◡— = a, ◡—◡—◡ = d, —◡◡—◡◡ = e im obigen Schema zu wählen. Vielleicht würde man in der Reduktion auf Grundformen besser noch weitergehen und für g ◡◡◡◡—◡◡◡◡◡— lieber ◡◡a, für h ◡◡—◡◡—◡ vielmehr a◡ setzen. Die zugefügte Silbenzahl ergibt die Kontrolle.

Die Hauptfrage aber scheint mir: kann die ganze Aufgabe überhaupt befriedigend gelöst werden auf rein philologischem Wege, ohne Herbeiziehung der Musik? Nicht Gedichte sind es, sondern Lieder, zum Singen bestimmt. Der μελῳδός Romanos wird ebenso als Vertoner wie als Dichter dieser Kirchenlieder zu gelten haben. Es ist bei der griechischen Kirchenpoesie wie bei unseren Gesangbüchern: es gibt solche mit Noten und solche ohne Noten; erstere sind vorzuziehen. Ich weiß nicht, wie es mit der Romanos-Über-

lieferung in dieser Hinsicht steht. M. sagt: „Die erhaltenen, teilweise noch heute üblichen Melodien sind erst nach dem 13. Jh. bezeugt und ohne kenntlichen Zusammenhang mit älterer Tradition." Sollten bei der direkten handschriftlichen Überlieferung Noten sich nicht finden, so gibt es einen Weg, sie indirekt zu gewinnen, indem man den gesamten griechischen Kirchenliederschatz daraufhin durchsieht, ob Romanos' Melodien bei anderen wiederkehren (vgl. den Ansatz hierzu bei Maas S. 11 Anm. 4). Wenn Klopstocks „Herr, du wollst uns vollbereiten" nach der Melodie geht: „Wachet auf, ruft uns die Stimme" (Phil. Nicolai 1599), so ist es gleich, ob ich die Melodie bei diesem oder bei jenem Liede finde. Hier muß der Philologe sich mit dem Musiker verbinden. Wie schwierig die Aufgabe bei der großen Verschiedenheit der Überlieferung ist, wie weit man aber doch damit kommen kann, haben die Studien von Dom Hugo Gaisser O. S. B. Les „Heirmoi" des Pâques, Rom 1905, gezeigt. Es wäre glänzend, wenn die neue Romanos-Ausgabe auch musikgeschichtlich sich als ein Eck- und Grundstein zu neuer Erfassung und Darstellung des Kirchenlieds darböte.

In Fällen, wie dem Fehlen einer tonlosen Silbe, z. B. ιη′ 9 [2] νῦν δὲ ἄστρῳ δηλοῦντι, ist offenbar durch den Gesang nachgeholfen worden δη-η-λοῦντι, ebenso η′ 1 [2] ὄντω-ως. Vereinzelte Verstöße gegen die sonst streng durchgeführte Gesetzmäßigkeit, z. B. das Fehlen des Kurzzeilenschlusses in δ′ (nicht ιδ′) 6, muß man ruhig hinnehmen: der Herausgeber hat durchaus recht, wenn er sich gegen Konjekturalverbesserung in solchen Fällen ausspricht. ε′ 9 fehlt versehentlich das erste Spatium.

Von besonderem Werte sind die schon für Krumbacher von K. Weyman beigesteuerten Nachweisungen der Bibelstellen. Sie erwecken den Wunsch nach einem Sachkommentar, der die Quellen des Dichters (M. selbst nennt syrische Gesänge Ephräms und Predigten aus dem Kreise des Basilios von Seleukeia) im einzelnen aufdeckte. Aber solche Wünsche sollen nur die Freude an der Sache, den Dank für das Gebotene zum Ausdruck bringen. Möge das große Werk bald der Öffentlichkeit zugänglich werden.

Halle a. S. E. von Dobschütz.

Pater Aristakes Vardanian, Die armenische Übersetzung des Prologus Galeatus des Hieronymus. Wien, Buchdruckerei der Mechitharisten, 1920. 82 S. 3 Fr. (armen.).

In dieser dem Andenken des Kirchenvaters (420—1920) geweihten Schrift legt Vardanian, der sich schon öfter mit der armenischen Übersetzungsliteratur beschäftigt hat, eine kritische Ausgabe des Prologus vor, die auf 4 Hss. der Wiener Mechitharisten beruht. Der lateinische Text ist daneben abgedruckt; die sklavische Übersetzung, die Oskan für seine Bibelausgabe angefertigt hat, zum Schluß beigegeben. Eine deutsche Vorrede (S. 7—11) unterrichtet über den Text und die Probleme, die er bietet. Der Übersetzer arbeitete nach einer griechischen Version, die nicht auf uns gekommen ist. Der Armenier bezeugt die Lesart „Tobias et Pastor non sunt in canone". Durch gründliche Untersuchung der Technik der Übersetzung bestätigt V. Zorairos Vermutung, ihr Urheber sei identisch mit dem armenischen Übersetzer der Chronik des Eusebios.

Hamburg. W. Lüdtke.

III. Abteilung.

Bibliographische Notizen und Nachrichten.

Vorbemerkung.

Die Literaturberichte werden bearbeitet von dem Herausgeber (N. A. B.) mit Unterstützung der Herren A. Allgeier (A. A.) in Freiburg i. Br., D. N. Anastasijević (D. N. A.) in Belgrad, Gyula Czebe (Gy. Cz.) in Budapest, R. Ganszyniec (R. G.) in Lwón (Lemberg), L. Hauptmann (L. H.) in Laibach, A. Jacoby (A. J.) in Luxemburg, W. Lüdtke (W. L.) in Hamburg, Paul Maas (P. M.) in Berlin, D. S. Mpalanos (D. S. Mp.) in Athen, H. Niedermeyer (H. N.) in Göttingen, Erik Peterson (E. P.) in Göttingen, K. Regling (K. R.) in Berlin, E. Richtsteig (E. R.) in Breslau, S. Silvestri (S. S.) in Florenz, J. Sölch (J. Sh.) in Innsbruck, Ernst Stein (E. S.) in Wien, Alex. Steinmetz (A. S.) in Syra-München, H. Stocks (H. S.) in Kaltenkirchen, J. Strzygowski (J. Strz.) in Wien, A. Thomas (A. Th.) in Sophia, E. Wellesz (E. W.) in Wien, Carl Wessely (C. W.) in Wien.

Mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Papierverhältnisse sind wir auf äußerste Einschränkung angewiesen. Daher gedenken wir, so lange diese Verhältnisse anhalten, bei den bibliographischen Notizen nur die Titel der diesbezüglichen Publikationen anzugeben und nur ausnahmsweise, vor allem wenn der Titel den Inhalt nicht genügend kennzeichnet, kurze erläuternde Worte hinzuzufügen. Wichtige Neuerscheinungen jedoch und Arbeiten, die auch als Sonderabdrücke in die Öffentlichkeit treten, werden wir stets in der II. Abteilung ausführlich besprechen. Über anderswo erschienene Besprechungen von Schriften, die zum engeren Programm unserer Zeitschrift gehören, wird selbstverständlich ebenfalls ausgiebige Berichterstattung geführt werden. Doch können nur solche Besprechungen zitiert werden, die selbständige Beiträge oder neue Gesichtspunkte enthalten, von bloß referierenden oder flüchtigen Anzeigen muß abgesehen werden.

Die Herren Verfasser resp. Verleger werden im Interesse der Vollständigkeit unserer Literaturberichte höflichst ersucht, ihre sämtlichen auf unser Gebiet schlagenden Publikationen, namentlich auch Dissertationen, Programme, Sonderabdrücke, Gelegenheitsschriften, Zeitungsaufsätze usw. bald nach ihrer Erscheinung an die Redaktion unserer Zeitschrift gelangen zu lassen. Insbesondere bitten wir um Sonderabdrücke aus weniger verbreiteten Organen und aus solchen, die nur ausnahmsweise unser Interessengebiet streifen. Um Verwechslungen und Ungenauigkeiten vorzubeugen, wolle man auf derartigen Sonderabdrücken den Titel des betreffenden Organs sowie den Band, das Jahr und die Seitenzahlen genau angeben.

Der Bericht ist bis zum 10. Juni 1921 geführt. Die Abkürzung: B.-Ng. Jb. Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. N. A. B.

---

1. Gelehrte Literatur.

E. Howald, Griechische Philologie. Wissenschaftliche Forschungsberichte, hgb. von K. Hönn. Heft 4. Gotha, Parthes, 1920. VI + 72 S. 8⁰. 5 M. Diese Forschungsberichte bezwecken, über die während des Krieges gemachten Fortschritte der einzelnen wissenschaftlichen Fächer zu orientieren. Hs. Bericht reicht von 1914 bis 1918, hebt das Wichtigste hervor und ist auch für unser Gebiet von einigem Nutzen, indem er z. B. die englisch-amerikanischen Papyruspublikationen, einiges aus der altchristlichen Literatur, der Religionsgeschichte usw. berücksichtigt. N. A. B.

Charles Singer, Greek Science and modern Science. A comparison and a constract. London 1920. 22 S. 8⁰. R. G.

D. Glinos, Δημιουργικὸς ἱστορισμός. Athen 1920. 28 S. — Historisch-philologische Studie über das Verhältnis der Antike zu Neugriechenland. A. S.

G. A. Sotiriou, Αἱ Βυζαντιναὶ σπουδαί (Wiederdruck aus der Zeitschrift „Καινὴ Διδαχή“ Bd. I, Heft 4—6). Athen 1920. 13 S. 8⁰. Es ist ein Vortrag, der bei der ersten öffentlichen Sitzung der unlängst in Athen gegründeten, vielversprechenden „Gesellschaft der byzantinischen Studien“ gehalten wurde. S. würdigt die Bedeutung unserer Studien insbesondere vom griechisch-nationalen Standpunkt aus als ein glühender Verehrer der nachchristlichen Kultur seines Vaterlandes. N. A. B.

Wilhelm von Christ, Geschichte der griechischen Literatur. 6. Auflage, unter Mitwirkung von **Otto Stählin,** bearbeitet von **Wilhelm Schmid.** Zweiter Teil: Die nachklassische Periode der griechischen Literatur. Erste Hälfte: Von 320 vor Christus bis 100 nach Christus [= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft von Iwan v. Müller. VII. Bd., II. Teil, I. Hälfte]. München, C. H. Beck, 1920. VIII + 662 S. gr. 8⁰. 35 M., geb. 55 M. Besprochen von **Paul Heinisch,** „Theologische Revue“ 20 (1921) 11—12. N. A. B.

P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, Société „Les Belles Lettres“, 1920. VIII+741 S. 8⁰. 20 Fr. N. A. B.

G. N. Banerjee, Hellenism in Ancient India. II. Ausgabe. Calcutta 1920. 344 S. 8⁰. S. S.

A. Kurfess, Curae Constantinianae. „Eine kleine Festgabe seinem ... Lehrer ... Hermann Diels zum goldenen Doktorjubiläum dargebracht.“ Berlin, Weidmann, 1920. Enthält drei bereits als Zeitschriftaufsätze erschienene Versuche des Verfassers: 1. Vergils vierte Ekloge in Kaiser Konstantins Rede an die heilige Versammlung (= „Sokrates“ Jahresber. 46, 1920). 2. Der Schluß der vierten Ekloge Vergils in Kaiser Konstantins Rede an die heilige Versammlung (= „Pastor bonus“ 1920/21). 3. Platos Timaeus in Kaiser Konstantins Rede an die heilige Versammlung (vgl. B.-Ng. Jb. I 427). N. A. B.

A. Rostagni, Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate. (Il Pensiero Greco, XII.) Torino, Bocca, 1920. VII + 399 S. 8⁰. 28 L. Eine kritische Untersuchung, die es unternimmt, „Julian darzustellen, wie sich sein Bild und sein Leben aus seiner Schriftstellerei und aus der in ihr zutage tretenden literarischen Kunstfertigkeit ergibt.“ Eingehend besprochen von **R. Asmus,** „Philologische Wochenschrift“ 41 (1921) 217—219; von **Paul Shorey,** „Classical Philology“ 15 (1920) 401—404; von N. H. B., „The Journal of Hellenic Studies“ 40 (1920) 216—217; von **Luigi Negri,** „Bolletino di filologia classica“ 27 (1920/21) 46—49. E. R.

Gregorios Papamichael, Οἱ τρεῖς ἱεράρχαι καὶ ὁ Ἰουλιανὸς ὁ ἀποστάτης. Athen,

Kargiotakis, 1920. 46 S. 8°. Anspruchslose, für weiteste Kreise bestimmte Veröffentlichung. S. S.

Fr. Cumont, Études Syriennes. Paris, Picard, 1917. Inhalt: La marche de l'empereur Julien. L'aigle funéraive et l'apothéose. Les carrières Romaines d'Ênesh. Le temple de Zeus Dolichénos. Trois mausolées de Commagéne. Cyrrhus. Divinités Syriennes. Inscriptions. Manuscrits. — Unter den Inschriften stellt Nr. 2 aus Turmanin das monophysitische Trishagion dar (592 n. Chr.). Die christl. Inschrift Nr. 5 aus Khân-Aser ist in „Bull. de corr. hellén." 1902, pag. 176 veröffentlicht. Nr. 6 daselbst + 'Εμμα + νουηλ +. Nr. 38 byzantin. Asylinschrift aus Cyrrhus, schon veröffentlicht in Compt. rend. des séances de l'Acad. des inscript et Belles Lettres. 1907 p. 451. Nr. 44 Inschrift aus Emesa, Ps. 117 (118), 20. E. P.

Libanii opera, rec. **Richardus Foerster,** Bd. 10, Leipzig, Teubner, 1921. Der neue Band enthält Brief 1—829 in z. T. neuer, von Wolfs Ausgabe abweichender Anordnung. Da Bd. 9, der außer den ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες die Prolegomena zu den Briefen enthalten wird — er soll nach Bd. 11 erscheinen — bietet der vorliegende Band über die Hss. nur das Nötigste. E. R.

O. Schissel-Flesenberg, Claudius Rutilius Namatianus gegen Stilicho (vgl. B.-Ng. Jb. I 427). Beprochen von **M. Manitius,** „Wochenschrift für klassische Philologie" 37 (1920) 404—406. N. A. B.

W. D. Woodhead, Philo Judaeus de Somniis. I. 8. „Classical Philology" 15 (1920) 392. Zum οὐ θήρᾳ ληπτόν wird auch auf Synesius, Dio 52b hingewiesen. N. A. B.

L. Castiglioni, Museo, Ero e Leandro, vv. 159, 173. „Bolletino di filologia classica" 27 (1920/21) 68. Emendationen. N. A. B.

T. W. Lumb, Hero and Leander. „The Classical Review" 34 (1920) 165—166. N. A. B.

Achilles Tatius. With an English translation by **S. Gaselee.** London, Heinemann — New York, Putnam's Sons, 1917. XVI + 461 S. 8°. Besprochen von **P. Shorey,** „Classical Philology" 16 (1921) 89—90. N. A. B.

T. W. Lumb, Some Readings in Achilles Tatius. „The Classical Review" 34 (1920) 93—94. Textverbesserungen. S. 94 zum Parthenius. N. A. B.

E. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania. Leipzig, Teubner, 1920. X + 505 S. mit Bildnis u. Karte. gr. 8°. 60 M., geb. 76 M. Berücksichtigt hie und da auch byzantinische Texte. Eine neue Auflage des wichtigen Werkes wird vorbereitet, und wir hoffen, über sie gelegentlich ausführlich berichten zu können. N. A. B.

T. O. Achelis, Die Adresse der Epistula Aesopi. „Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance" 4, 1. Heft (1921) 119—122. S. S.

Frank Egleston Robbins, Posidonius and the Sources of Pythagorean Arithmology. „Classical Philology" 15 (1920) 309—322. Darunter Beiträge zu Johannes Laurentius Lydus, Chalcidius und Anatolius von Laodikeia. N. A. B.

Etymologicum Gudianum. Fasc. 1 u. 2. (Α-Ζειαί), ed. **A. de Stefani.** Leipzig, Teubner, 1909—1920. Besprochen von **W. D. Woodhead,** „Classical Philology" 15 (1920) 397—398. N. A. B.

W. A. Oldfather—J. B. Titchener, A Note on the Lexicon Militare. „Classical Philology" 16 (1921) 74—76. Über das Verhältnis dieses Lexikons zu Asclepiodotus, Aelian und Arrian. S. S.

Frank Egleston Robbins, The Tradition of Greek Arithmology. „Classical Philology" 16 (1921) 97—123. Mit Glück geht Verf. die ganze

Überlieferung durch, in welcher Byzantiner eine besondere Stellung einnehmen. N. A. B.

Clyde Murley, Συκοφάντης and Σύκινος. „Classical Philology" 16 (1921) 199. Dabei Belege aus Suidas und dem Etym. Magnum. N. A. B.

Stephen Gaselee, A New Word in St. John Damascene. „The Classical Review" 34 (1920) 32. Migne, Patr. Gr. XCVI, Sp. 649: statt κοσμήτορος ist κοσμ<ομ>ήτορος zu schreiben. N. A. B.

R. Ganszyniec, Katabasis. In Pauly - Wissowa - Kroll, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 20. Halbband, 2359—2449. Berücksichtigt auch die byzantinischen Hadesfahrten, Timarion, Mazaris, usw. E. P.

Chr. Zervos, Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. Michel Psellos (vgl. B.-Ng. Jb. I 428). Besprochen von **S. R[einach]**, „Revue archéologique" 5e Série, 12 (1920) 162—163. N. A. B.

E. Renauld, Une traduction française du περὶ ἐνεργείας δαιμόνων de Michel Psellos. „Revue des Études grecques" 33 (1920) Nr. 151. Die Übersetzung rührt von dem Humanisten Pierre Moreau her. N. A. B.

H. J. Lulofs, Geographie in den spiegel der oudheid (Polybius-Strabo-Cl. Ptolemaeus-Eustathius). Aus „Tijdskrift van het Kkl. Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap" Vol. XXXV, 822—852. R. G.

M. K[arapiperis]. Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης ὡς παιδαγωγὸς καὶ διδάσκαλος. „Νέα Σιών" 16 (1920/21) 5—21, 105—121, 145—161, 231—242. Die teils vom Aristotelismus, teils von den Kirchenvätern ausgehenden pädagogischen Gedanken des launigen Byzantiners Nikephoros Blemmydis verdienten längst eine eingehende Würdigung; sie ist nun mit Sorgfalt und Wissenschaftlichkeit durch K., einen auch in Deutschland ausgebildeten Klosterbruder der griechisch-orthodoxen Kongregation zum hl. Grabe, ausgeführt. K. überschätzt sicherlich in mancher Beziehung Nikephoros Blemmydis, schildert jedoch sachgemäß die Erziehungsmethoden des für Aufklärung ungemein schwärmenden Mannes. Die ausführliche Monographie über Nikephoros Blemmydis von dem russischen Byzantinisten B. J. Barvinok (Kiew, 1911) hat K. nicht ausgiebig verwendet, die Inschrift aus Jenischehir (Lydien), die angeblich ein Fragment aus dem Klostertypikon des Nikephoros Blemmydis bieten soll, mit Recht nicht als Quelle angeführt (vgl. dazu meine Anmerkungen in der „Berliner Philologischen Wochenschrift" 37 [1917] 1034 f.). Für uns ist diese Arbeit wie auch weitere Versuche des gelehrten Hagiotaphiten ein Sonnenblick in der gegenwärtigen trüben Zeit, wo die rein wissenschaftliche Arbeit in Palästinas griechischen Kreisen fast völlig aufgehört hat. N. A. B.

A. Heisenberg, Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit [= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und histor. Klasse, Jahrg. 1920, 10. Abhandl.]. München, G. Franz'scher Verlag (J. Roth), 1920. 144 S. mit IV Tafeln. Wird besprochen (vgl. einstweilen die unmittelbar folgende Notiz). N. A. B.

M. K[arapiperis], Ἐκ τῆς ἱστορίας καὶ φιλολογίας τῶν χρόνων τῶν Παλαιολόγων. „Νέα Σιών" 16 (1920/21) 259—270. Es ist eine eingehende Besprechung der in der obigen Notiz angeführten Abhandlung Heisenbergs. Verf. vertritt in einigen Fragen einen eigenen Standpunkt; sehr beachtenswert sind seine Ausführungen über die Jerusalemer Handschrift der Chronik von Georgios Pachymeris und über den in ihr enthaltenen anonymen kaiserlichen Erlaß. N. A. B.

G. Pesenti, Notizia del cod. vatic. greco 1373 contenente estratti de l'Antologia Planudea. „Bolletino di filologia classica" 27 (1920/21) 32—35. Die Notiz enthält auch für die griechische Gelehrtengeschichte des 15. Jhs. manches Nützliche. N. A. B.

Giuseppe Cammelli, Demetrio Cidonio. Brevi notizie della vita e delle opere. „Studi italiani di Filologia classica" N. S. 1 (1920) 140–161. Auch separat: Firenze, E. Ariani, 1921. Verf., der sich seit mehreren Jahren eifrig mit der literarischen Hinterlassenschaft des Demetrios Kydonis beschäftigt, gibt hier eine knappe, aber angemessene Übersicht über das Leben und die Werke dieser interessanten byzantinischen Persönlichkeit. Ich möchte auch auf K. N. Sathas (Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge, Bd. I, S. XXXII ff.), P. Kalligas (in der Athenischen Zeitschrift „Ἑστία" Bd. XV [1883] 338 f.), O. Tafrali (Thessalonique au quatorzième siècle S. 158 ff., vgl. auch S. 296 f.) hinweisen, wo die Bedeutung von Dem. Kydonis untersucht und erwogen wird. Wertvoll ist das von Cammelli S. 158—161 gegebene Verzeichnis der Briefe von Dem. Kyd. und der Kodices, in denen sie überliefert sind. Zu den 28 Codices, die C. anführt, sind noch hinzuzufügen: 29) Kodex Patmiensis 471 (vgl. J. Sakelion, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, S. 206 f.; dazu Sp. P. Lambros, „Νέος Ἑλληνομνήμων" Bd. I [1904] S. 203 ff.); 30) Kodex 202 des Barlaamklosters (Meteora), den ich schon im J. 1908 studiert habe (vgl. Bees, Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ τεχνικῶν ἐρευνῶν ἐν ταῖς Μοναῖς τῶν Μετεώρων. Athen 1910, S. 43). 31) vielleicht griech. Kodex 535 der (ehemaligen kais.) öffentlichen Bibliothek zu Petersburg (vgl. A. Papadopoulos Kerameus in dem „Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος" von Alexandrien, Bd. III [1909] S. 323—326). Zum Kodex Parisinus Graecus 1213, der zum Teil Briefe und Werke des Dem. Kydonis enthält, vgl. auch Sp. P. Lambros a. a. O. Bd. II (1905) S. 299—323. Die von Dem. Kyd. abgefaßte griech. Bearbeitung der „Summa adversus gentes" des Thomas von Aquin ist teilweise auch im Kodex 43 von Mega Spilaeon enthalten (vgl. Bees, Verzeichnis der griechischen Handschriften des peloponnesischen Klosters Mega Spilaeon, Bd. I, S. 45—46). Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Griechische von Dem. Kyd. enthalten auch Handschriften, welche sich einst im Besitz des Paul Lambros in Korfu befanden (vgl. die griech. Zeitschrift „Νέα Πανδώρα" Bd. VIII, 1857—1858, S. 551 ff., Bd. IX, 1858—1859, S. 442). Es ist zu untersuchen, ob der Kodex Escur. Σ—I—1 in der Tat ein chronologisches Werk von Dem Kyd. enthält, wie bei M. Vogel — V. Gardthausen (Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance S. 103) steht. Vgl. auch die unmittelbar folgende Notiz. N. A. B.

M. Rackl, Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrius Kydones für Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas. „Divus Thomas" 7 (1921) 303—317. Diese höchst interessante Verteidigungsschrift muß kritisch veröffentlicht und systematischer untersucht werden. Vgl. auch vorige Notiz. N. A. B.

A. v. Aster, Geschichte der antiken Philosophie. Berlin-Leipzig, de Gruyter & Co., 1920. 8°. 274 S. N. A. B.

B. Jansen, Scholastische und moderne Philosophie. „Stimmen der Zeit" 51 (1920/21) 249—266. N. A. B.

Arthur Stanley Pease, Paralipomena. „Classical Philology" 16 (1921) 200. Nachträge zu Arnims, Stoicorum veterum fragmenta, aus Alexander Lycopolitanus, De placitis Manichaeorum 12 (Migne, Patr. Gr. 18, 428 c). S. S.

P. Papaïoannou—Mpratsiotis, Ἑβραίων παίδων ἀγωγή. Athen 1920. 48 S. 8°. Die Studie zieht nach vergleichender Methode auch das Unterrichtswesen anderer Völker, insbesondere der Griechen heran. D. S. Mp.

Th. Haarhoff, Schools of Gaul. A study of pagan and Christian education in the last century of the Western Empire. Oxford 1920. 8°. S. S.

2. Volksliteratur, Sagen, Folklore usw.

H. H[epding], Kleine Anzeigen „Hessische Blätter für Volkskunde" 19 (1920) 126—129. Hinweise auch auf Publikationen, die unser Studiengebiet berühren. N. A. B.

C. Clemen, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit (vgl. B.-Ng. Jb. I 428). Besprochen von **E. Krebs,** „Theologische Revue" 20 (1921) 47—48. N. A. B.

Fr. Preisigke, Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung (vgl. B.-Ng. Jb. I 429). Besprochen im „The Journal of Hellenic Studies" 40 (1920) 230—231. C. W.

A. Jacoby, Brautkronen, „Schweizer Volkskunde. Folk-Lore Suisse" 11 (1921) 12—19. In vielen Provinzen des griechischen Orients hat sich die wohl altheidnische Sitte, das Begräbnis Unverheirateter als deren Hochzeit zu begehen, bis in die Gegenwart hinein erhalten. Derselbe Brauch war und ist teils noch heute außer in der Griechenwelt auch bei andern Völkern wahrzunehmen, worüber J. hier in dankenswerter Weise wertvolles Material zusammengebracht hat. J. meint, „daß die Bestattung Unverheirateter mit dem Gedanken einer himmlischen Hochzeit gefeiert wurde, und daß der Kranz, mit dem der Tote geschmückt, oder der auf dem Sarg befestigt wurde, eigentlich der Brautkranz ist." Hierüber ist jedoch der Artikel „Kranz" von R. Ganszyniec in der Paulys-Wissowas-Krolls Real-Encyclopädie zu vergleichen, wo die Entstehung des Toten-Kranzes auf eine andere Weise dargelegt wird. — Vgl auch **F. B[oehm],** „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde" 30—31 (1920/21) 39. N. A. B.

† N. G. Politis, Λαογραφικά Σύμμεικτα. (Vgl. B.-Ng. Jb. I 429). Besprochen von **H. Hepding,** „Hessische Blätter für Volkskunde" 19 (1920) 125. N. A. B.

Jarl. Charpentier, Kleine Bemerkungen zum Physiologus. S.-A. aus „Aufsätze zur Kultur- und Sprachengeschichte, vornehmlich des Orients." Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern. Breslau 1916. 280—293. — Will den Ph. aus Indien herleiten. R. G.

A. Maiuri, Una nuova poesia di Teodoro Prodromo in greco volgare. „Byzantinische Zeitschrift" 23, 3/4 (1920) 397—407. Der Text aus Vat. graec. 1823. Die auf den Maler Eulalios sich beziehenden Verse waren schon früher mitgeteilt. S. S.

St. Xanthoudidis, Ἀποκατάστασις δύο χωρίων τοῦ Χρονικοῦ τοῦ Μορέως. S.-A. aus der Jubiläumsschrift für Prof. G. Hatzidakis. S. 78—81. Die hier behandelten Stellen sind aus der Version H., Verse 758—768, 7053—7054. Sehr richtig erklärt X., daß das im Verse 7053 vorkommende Verbum ἀναγαμμ(δ)ίζω = κάμπτω, ἀνακάμπτω sei. Was die im Vers 766 zweifellos verdorben überlieferte Lesart τὰ καθηκατίζουν anbelangt, so ist es X. entgangen, daß sie auch von P. N. Papageorgiou, Λημώδη Ἑλληνικά (Saloniki 1911), und von mir zuletzt im „Archiv für Kulturgeschichte" 13, Heft 1—2 (1917) 122—124 behandelt ist. X. schlägt vor: τὰ κάθηκα τσακίζουν und betont, wie ich, daß κάθηκα hier nicht „Nachttopf", sondern „Geschirr", bedeutet. Ich beharre auf meiner Emendation: τὰ καθ. ἁγιάζουν = die Gefäße durch den Priester wieder weihen lassen. Wertvoll sind die von X angeführten neuen Belege zu κάθηκο oder, wie auch er meint, κάθοικο (aus κατ' οἶκον) N. A. B.

Benedikt Haag, Die Londoner Version der byzantinischen Achilleis. — **D. C. Hesseling,** L'Achilléide Byzantine (vgl. oben S. 199—205). Besprochen von **G. Wartenberg,** „Wochenschrift für klassische Philologie" 37 (1920) 104—106. N. A. B.

A. Miliarakis †, Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτας, ἐποποιΐα βυζαντινή. Ἐπιμελείᾳ **Π. Ζερλέντη.** Athen, G. I. Basileiou, 1920. 167 S. 8°. 8 Drachmen. Zweite Aus-

gabe des byz. Epos nach der Hs. von Andros; die erste Ausgabe erschien bekanntlich im J. 1881 in Athen und war schon längst vergriffen. Leider erfolgte diese von dem athenischen Verlag G. I. Basileiou durch den sonst bewährten Forscher P. Zerlentis besorgte zweite Ausgabe ohne exakte Kollationierung der Hs. und ohne Berücksichtigung der neuesten Literatur über die Sage von Digenis Akritas. Nikos A. Bees im „Νουμᾶς“ vom 15. August 1904 versprach eine neue kritische Ausgabe der metrischen Version von Andros, wofür er die jetzt in der Athener Universitätsbibliothek befindliche Hs. kollationiert hat. A. S.

D. C. Hesseling, Enkele opmerkingen over nieuwgriekse lijkrangen. S.-A. aus: „Verslagen en Mededeelingen d. Kon. Akademie van Wetenschappen“, Afd. Letterkunde, 5e Reeks, Deel III, Amsterdam 1917. 8 S. 8°. — Über die μοιρολόγια und die ihnen zugrunde liegende Ideologie. R. G.

G. Kalosgouros, Δ. Σολωμοῦ, Τὰ ἰταλικὰ ποιήματα. Πρόλογος καὶ μετάφρασις. Athen, Elefteroudakis, 1921. 71 S. 8°. 1,50 Drachmen. Einleitungsweise eine vorzügliche literar-historische Studie über die italienischen Gedichte des großen ngr. Dichters. A. S.

A. Ephtaliotis, Ἐκλεχτὲς σελίδες. Athen 1921. 112 S. 5 Drachmen. — Erzählungen des bekannten ngr. Schriftstellers aus Lesbos; sie bieten dem Sprachforscher und dem Folkloristen viel Interessantes. A. S.

Modern Greek Stories. Translated by **Demetra Vaka** and **Aristides Phoutrides,** New York, Duffield and Co., [1920?]. 270 S. Besprochen von **F. B. R. Hellems,** „Classical Philology“ 16 (1921) 92—93. N. A. B.

Kostes Palamas, Life Immovable. Translated by **Aristides E. Phoutrides,** with Introduction and Notes. Cambridge, Harvard University Press, 1919. IX + 237 S. 8°. 2 Dollar. Besprochen von **F. B. R. Hellems,** „Classical Philology“ 15 (1920) 205—208. — Wie wir zu unserer Freude erfahren, bereitet Herr Kollege Karl Dieterich, in Leipzig, eine deutsche Übersetzung von Palamas' hochdichterischer Liedersammlung „Ἀσάλευτη ζωή“ vor. So erobert der größte der modernen neugriechischen Dichter allmählich die ihm zukommende Bewunderung in der ganzen zivilisierten Welt. N. A. B.

Fedor Schneider, Über Kalendae Januariae und Martiae im Mittelalter. „Archiv für Religionswissenschaft“ 20 (1920/21) 82—134. Schluß folgt. Der vorliegende Teil zeigt keine besondere Vertiefung in das griechische Quellenmaterial. S. 85 nicht κόλιαντα, sondern κάλαντρα. N. A. B.

R. Grawford, De Bruma et Brumalibus festis. „Byzantinische Zeitschrift“ 23, 3/4 (1920) 365—396. Die erste Erwähnung bei Tertullian, die letzte in Konzilakten vom J. 743. Als byzantinisches Fest vom 24. Nov. bis 7. Dez. S. S.

J. Olšvanger, Sitten und Bräuche der alten Judengemeinden in Endingen und Lengnau. „Schweizer Volkskunde. Folk-Lore Suisse“ 11 (1921) 1—6. In S. 4—6: Elsässisch-jüdische Sprichwörter und Redensarten. Ist darum für uns beachtenswert, weil Olšvanger Material bringt, welches mit der Folklore der Orientjuden vieles Gemeinsame hat. N. A. B.

3. Paläographie, Papyrus-, Handschriften- und Bücherkunde.

A. Mentz, Geschichte der griechisch-römischen Schrift. (Vgl. oben S. 217—219.) Besprochen von **W. Larfeld,** „Literarisches Zentralblatt für Deutschland“ 72 (1921) 99. N. A. B.

T. W. Allen, The Origin of the Greek Minuscule Hand. „The Journal of Hellenic Studies“ 40 (1920) 1—12 (dazu Taf. I—III). Eingehende Behandlung der Frage mit Berücksichtigung neuen Materials. N. A. B.

V. Gardthausen, Protokoll, Text und Schrift (= „Zeitschrift des deutschen Vereins für Schriftwesen und Schrifttum" 1919, 97 ff.) Besprochen im „Literarischen Zentralblatt" 71 (1920) 383; von **W. Weinberger**, „Berliner philologische Wochenschrift" 40 (1920) 353. C. W.

A. Thibaudet, Les vieux Papyrus. „Revue Critique des Idées et des Livres" 27 (1920) 129—138. C. W.

H. Idris Bell, Bibliography: Graeco-Roman Egypt. A. Papyri (1919—1920) „The Journal of Egyptian Archaeology" 7, Parts I and II 1921. C. W.

B. P. Grenfell, The present position of Papyrology. „Bulletin of the John Rylands Library" 6, 142—162. C. W.

F. Kenyon, Greek Papyri and their Contribution to Classical Literature. „The Journal of Hellenic Studies" 39 (1919) 1—15. C. W.

W. Schubart, Bemerkungen zum Stile hellenistischer Königsbriefe. „Archiv für Papyrusforschung" 6, 3/4 (1920) 324—347. C. W.

H. Idris Bell, The historical Value of Greek Papyri. „The Journal of Egyptian Archaeology" 7 (1920) 234—246. C. W.

A. Calderini, Gli insegnamenti di una bibliografia. „Nuova Antologia" 55 (1920) 244—252. C. W.

J. Maspero, Papyrus grecs d'époque byzantine III. Besprochen von **H. Lewald**, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung" 41 (1920) Rom. Abt. 310—319. C. W.

H. Idris Bell, Greek Papyri in the British Museum V. Besprochen von **H. Lewald**, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung" 41 (1920) Rom. Abt. 310—319. C. W.

Papiri greci e latini VI. Società Italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto. Firenze, 1920. XIX + 221 S. 1 pl. Darin literarische Texte die Nummern 720—728 und z. Aristophanes Pax 721—827 s. III^{p} Demosthenes 51. 7—10 s. III^{p}. C. W.

Griechische Papyri aus dem Besitz des rechtswissenschaftlichen Seminars der Universität Frankfurt. Von **H. Lewald.** Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1920, 14. Abh. Heidelberg, Carl Winter, 1920. 53 S., 2 Tafeln. C. W.

Griechische Papyrus der Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg. Hgb. und erläutert von Prof. Dr. **Fr. Preisigke.** Band II, Urkunden Nr. 81—125. Mit 26 Schriftproben im Text. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1920. IV+88 S. C. W.

Oxyrhynchus Papyri XIII (vgl. B.-Ng. Jb. I 430). Besprochen von **W. H. D. Rouse**, „The Classical Review" 34 (1920) 67—68; „The Journal of Hellenic Studies" 40 (1920) 211—212. C. W.

Oxyrhynchus Papyri Part XIV. edited by **B. P. Grenfell** and **A. S. Hunt.** XIV + 244 S., 3 plates. Egypt Exploration Fund 1920. Besprochen von **[W. H. D.] R[ouse]**, „The Classical Review" 34 (1920) 179; von **[A.] C[alderini]**, „Aegyptus" 1 (1920) 250—252; von **[H. Idris] B[ell]**, „Athenaeum" Aug. 1920, 236—237; von **[W.] C[rönert]**, „Literarisches Zentralblatt für Deutschland" 71 (1920) 838. C. W.

R. Cagnat, Papyrus Oxyrhynchus VII. 1022, „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France" 1918, 122—124. Über Rekrutierung. C. W.

P. M. Meyer, Juristische Papyri (vgl. oben S. 220). Besprochen von **B. Kübler**, „Philologische Wochenschrift" 41 (1921) 101; von **E. Weiß**,

„Literarisches Zentralblatt für Deutschland“ 71 (1920) 975; von **M. Gelzer,** „Historische Zeitschrift“ 123 (1921) 156; von **L. Mitteis,** „Zeitschrift der Savigny-Stiftung“ 41 (1920), Rom. Abt. 309—310; von **H. J. Bell,** „The Journal of Egyptian Archeology“ 7 (1921) 102; von **P. de Francisci,** „Aegyptus“ 1 (1920) 389—390; „The Journal of Hellenic Studies“ 40 (1920) 213—214; von **A. S. H.,** „The Classical Review“ 35 (1921) 78. C. W.

Ludwig Blau, Die Strafklauseln der griechischen Papyri. (Ungarisch.) „Magyar-Zsidó Szemle“ 37 (1920) 17—30. B. möchte die byzantinische Formel in Urkunden des 6. und 7. Jhs.: ἔργῳ καὶ δυνάμει ἀπαιτούμενα (sc. νομίσματα) aus einer Wendung der jüdischen Religionsphilosophie: בכח ובפיעל (= bekhoach u-befoal) „dynamisch und faktisch“, herleiten. Vgl. auch „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ 63 (1919) 138 ff. Gy. Cz.

H. I. Bell, Some Private Letters of the Roman Period from the London Collection. „Revue Égyptologique“ 1 (1919) 199—209. C. W.

Fr. Preisigke, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten II. Besprochen von **A. Calderini,** „Aegyptus“ 1 (1920) 248. C. W.

Mitteilungen aus der Heidelberger Papyrussammlung. I Ὀψαρτυτικά und Verwandtes von **Friedrich Bilabel.** Mit 3 Tafeln. Heidelberg 1920. 33 S. 8°. C. W.

Medea Norsa, Scolii a testi non noti. „Aegyptus“ 1 (1920) 154—158. Vgl. B.-Ng. Jb. I 430. C. W.

W. Allen, The Homeric Catalogue of Ships. Oxford, Clarendon Press, 1921. XI+191 S. 2 Tafeln. 8°. Kollationiert den unpublizierten Homerpapyrus. London, Inventar No. 1873 und andere Papyri. C. W.

G. A. Gerhard, Ptolemäische Homerfragmente. Besprochen von **P. Cauer,** „Wochenschrift für klassische Philologie“ 37 (1920) 97—101. C. W.

G. Pasquali, Orazio Lirico studi, Firenze 1920, VIII+792 S. 8°. Berücksichtigt die in Aegypten gefundenen Lyriker. Vgl. auch die Besprechung von **A. C[alderini],** „Aegyptus“ 1 (1920) 246—247. C. W.

O. S[chroeder], Aus dem neuesten Oxyrhynchosband. „Sokrates“ 7 (1919) 141—142. Zu O. P. XIII. Pindar. C. W.

N. Terzaghi, Per la storia del ditirambo: „Atti della Reale Accademia di Scienze di Torino“ 55 (1919—1920). Zu O. P. XIII Pindar. C. W.

E. J. Brooks, „The Classical Review“ 34 (1920) 101, erklärt ἀγκλαύσασα = having unlocked bei Bacchylides V, 142. C. W.

J. M. Edmonds, The New Lyric Fragments III. „The Classical Review“ 33 (1919) 125—130. Zu Sappho und Alcaeus. O. P. 1231—1234, 1360. C. W.

J. M. Edmonds, Sappho's Nereïd-Ode. „The Classical Review“ 34 (1920) 4—6. C. W.

J. Idris Bell, Sappho's Nereïd-Ode. „The Classical Review“ 34 (1920) 63. C. W.

E. L[obel], From Sappho, Book I. „Bodleian Quarterly Record“ 3 (1920) 97. O. P. 424 saec. III hat 5 Zeilen, die auch in dem Pergament Berliner Klassikertexte V, 2, 9 sq. saec. VII vorkommen. C. W.

E. Bignone, I Demi di Eupoli e l' Eneo di Euripide. „Bollettino di filologia classica“ 24 (1917/18) 168—169. C. W.

A. Körte, Zu neueren Komödienfunden (vgl. B.-Ng. Jb. I 431). Besprochen von **J. L. Heiberg,** „Nordisk Tidsskrift for Filologi“ 9 (1920) 67—68. C. W.

F. Ageno, Nuove Note a Timoteo. „Aegyptus" 1 (1920) 269—296. Vgl. B.-Ng. Jb. I 431. C. W.

S. Eitrem, Lykos and Chimaireus. „The Classical Review" 34 (1920) 87—89. Zu O. P. 1011, 12 sq. Cydippe. C. W.

C. Theander, De fragmentis Antiphontis Sophistae novis. „Nordisk Tidsskrift for Filologi" 9 (1920) 1—7. C. W.

H. Schöne, Verschiedenes. „Rheinisches Museum" N. F. 73 (1920) 137—160. § 2 korrigiert in Antiphon-Fragment Z. 7 [δ' ἦ]ν τά für [πά]ντα, § 7 zu Berlin 9766 Klassikertexte II 54 Z. 18 ἄρχεται für βούλεται. C. W.

F. Garin, Teocrito nel papiro di Ossirinco 1618. „Rivista di filologia" 47 (1919) 434—438. Zu O. P. 13, 1618. C. W.

Hermann Frey, Der Βίος Εὐριπίδου des Satyros und seine literaturgeschichtliche Bedeutung. Dissertation, Zürich, 51 S. 8°. Besprochen von **Wecklein,** „Philologische Wochenschrift" 41 (1921) 49—50. C. W.

P. Collart, Deux papyrus des Pubblicazioni della Società Italiana I. „Revue de philologie" 43 (1919) 36—38. Zu Papiri Soc. Ital. II 149v aus der Schule des Nonnus. C. W.

Wilhelm Kroll, Antike Zauberbücher. (S.-A. aus: „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde" Bd. 22 [1920].) 16 S. Über die Zauberpapyri. R. G.

K. Preisendanz, Miszellen zu den Zauberpapyri. „Wiener Studien" 41 (1919[—1920]) 139—144. Fortsetzung der in B.-Ng. Jb. I 430 notierten Arbeit. N. A. B.

J. G. Smyly, Some examples of Greek Arithmetic. „Hermathena" 52 (1920) 105—114. Zu Papiri Soc. Ital. 186. C. W.

L. Deubner, Bemerkungen zu einigen literarischen Papyri aus Oxyrhynchos (vgl. B.-Ng. Jb. I 430). Besprochen von **K. Preisendanz,** „Berliner Philologische Wochenschrift" 40 (1920) 1129—1132. C. W.

U. Wilcken, Die Subscription des Didymus-Papyrus. „Hermes" 55 (1920) 324—325. C. W.

W. L. Westermann, The Papyri and the Chronology of the reign of the emperor Probus. „Aegyptus" 1 (1920) 297—301. Zu Oxyrh. Papyr. XII 1409. C. W.

Carl Wessely, Studien zur Paläographie und Papyruskunde XVII: **V. Martin,** Un document administratif du nome de Mendes. Besprochen von **A. Calderini,** „Aegyptus" 1 (1920) 249. N. A. B.

Théodore Reinach, Une sorcière germaine aux bords du Nil. „Revue des Études Anciennes" 22 (1920) 104—106. C. W.

W. Spiegelberg, Die Begräbnisstätte der heiligen Kühe von Aphroditopolis (Atfîh). „Orientalistische Literaturzeitung" 23 (1920) 258—260. Zu Papiri Società Italiana 328. C. W.

A. E. R. Boak, Greek and Coptic School Tablets at the University of Michigan. „Classical Philology" 16 (1921) 189—194. Interessant nicht nur für die Geschichte des Alphabets, sondern auch für das Schulbücherwesen. N. A. B.

Museion. Veröffentlichungen aus der Nationalbibliothek in Wien. Abhandlungen 1. Band: **Jos. Bick,** Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften. 127 S., 52 Tafeln (in Fol.). Subskriptionspreis 600 M. Wird besprochen. N. A. B.

C. Wendel, Die griechischen Handschriften der Provinz Sachsen. Aus „Aufsätze Fritz Milkau gewidmet", Leipzig, Hiersemann, 1921. Notiz folgt. N. A. B.

G. Mercati, Sull' Ἀνικηφόρων γένος dell' acrostico di Giuliana Anicia nel codice Viennese di Dioskoride „Rivista degli Studi orientali" 8 (1920) 427—431. Ἀνικηφόρων = Aniciorum. Anicia ist die Tochter des Kaisers Flavius Anicius. N. A. B.

M. Galdi, De codice Justini (IV C. 43) qui Neapoli asservatur in Bibliotheca Nationali, „Rivista indo-greco-italica di filologia, lingua, antichità" 4 (1920) 1—2. N. A. B.

K. Löffler, Wissenschaftliche Bibliothekskunde, „Deutsche Literaturzeitung" 42 (1921) 82—86. Anläßlich V. Gardthausens „Handbuchs der wissenschaftlichen Bibliothekskunde" (vgl. B.-Ng. Jb. I 432). N. A. B.

Paul Lehmann, Quellen zur Feststellung und Geschichte mittelalterlicher Bibliotheken, Handschriften und Schriftsteller. „Historisches Jahrbuch" 40 (1920) 44—105. Zu den seit der zweiten Hälfte des 16. Jhs. auftauchenden gedruckten Verzeichnissen griech. und latein. Hs. N. A. B.

Eugenios Michailidis, Ἡ Παλαιστίνη ἐν τῇ ἀραβικῇ φιλολογίᾳ. „Νέα Σιών" 16 (1920/21) 122—127, 225—230. Verf. berichtet über arabische Zeitschriften und Reisebücher, die sich auf Palästina beziehen, und bietet so willkommene Nachträge zu Prof. Dr. Peter Thomsens „Palästina-Literatur" (Bd. I—III, Leipzig 1908, 1911, 1916). N. A. B.

4. Gelehrtengeschichte.

Aristos Kampanis, Καλλιγᾶς καὶ Ζαμπέλιος (= Διαλέξεις Φιλολογικοῦ Συλλόγου „Παρνασσοῦ" Nr. 4). Athen, Zikakis, 1920. 40 S. 1 Dr. — Verf. weiß uns mit wenigen Strichen ein lebendiges Bild zweier feiner griechischer Gelehrtenpersönlichkeiten zu schenken; diese beiden sind mit unseren Studien durch eine Reihe von Arbeiten verbunden, die größtenteils in einer Zeit erschienen, als das Interesse für das mittelalterliche und spätere Griechentum noch gering war, jedoch noch heute von Wert sind und ihren Verfassern einen Ehrenplatz in der Geschichte der byzantinisch-neugriechischen Forschung sichern. Petros Kalligas verdient eine ausführliche kritische Würdigung; er konnte in seltener Weise das stille Leben des Stubengelehrten mit praktischer politischer und amtlicher Tätigkeit verbinden und war Rechtsanwalt, Universitätsprofessor, politischer Parteiführer, Minister, Direktor der Nationalbank Griechenlands usw. N. A. B.

Menas Gr. Charitos, Ἱστορία τοῦ θεοσόφου διδασκάλου τοῦ ἑλληνικοῦ γένους Ἀποστόλου Μακράκη. Bd. I. Athen 1920, S. 160. Verf., ein Anhänger des Apostolos Makrakis (vgl. B.-Ng. Jb. I 432 f.), skizziert dessen Leben und Tätigkeit bis zum J. 1878; das weitere bis zum Tode des Mannes soll der II. Bd. des Werkes enthalten. Die ganze Lebensbeschreibung ist in Form einer Lobrede verfaßt; für die Subjektivität und Geschichtslosigkeit der Schrift ist schon ihre Widmung „τῷ πατρὶ τῆς νεωτέρας ἀληθοῦς φιλοσοφίας Ἀπ. Μακράκῃ" sehr charakteristisch. D. S. Mp.

Le R. P. François Van Ortroy († 20. September 1917). Nachruf für den vielverdienten Senior des Jesuitenordens der Bollandisten. „Analecta Bollandiana" 39 (1921) 1—19 (nebst Porträt). N. A. B.

G. Krüger, Erwin Preuschen, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 19 (1919/20) 97—102. N. A. B.

Heinrich Schenkl († 3. Dezember 1919). Nachruf von **E. Hauler** und **L. Radermacher.** „Zeitschrift für die deutsch-österreichischen Gymnasien" 69 (1919[—1920]) 346—350. Der selige Universitätsprofessor H. Schenkl, zuletzt in Wien, hat unser Gebiet mehrfach und oft berührt; sein Tod ist auch für mich

persönlich und die vorliegende Zeitschrift, für welche er regelmäßige Mitarbeit versprochen hatte, ein schwerer Verlust. N. A. B.

Noumas [= **D. Tagopoulos**], Νικόλαος Πολίτης. „Νουμᾶς" 18 (1921), I. Halbjahr, S. 60. Kritischer Artikel über die Stellung des berühmten Folkloristen zur ngr. Sprachfrage. A. S.

A. Deißmann, Harnack. „Evangelischer Wochenbrief" III R. Nr. 63—68 (Anfang April 1921), S. 184—189. Aus den vielen Artikeln, die der am 7. Mai 1921 gefeierte siebzigste Geburtstag des hervorragenden Kirchenhistorikers hervorrief, sei diese Charakteristik hier erwähnt, da sie in Kürze die internationale Wirkung des Mannes mit Berücksichtigung auch der griechischen Gelehrtenkreise hervorhebt. N. A. B.

5. Sprache, Metrik und Musik.

P. Kretschmer, Literaturbericht für das Jahr 1917. „Glotta" 11 (1920/21) 94—110. Für unsere Studien ist besonders die Besprechung neuerer Literatur über die Koine und über das Vulgär-Mittel- und Neugriechisch von Interesse. N. A. B.

Ath. Mpoutouras, Ἱστορία τοῦ ζητήματος τῆς προφορᾶς τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης καὶ τῶν σχετικῶν ἀγώνων τῶν φιλολόγων. (Wiederdruck aus dem Jubiläumsbande zum 75jährigen Bestehen der Rhizareios-Kirchenschule. Vgl. oben S. 216f.). Athen, Leonis, 1920. 17 S. N. A. B.

C. M. Knight, The Change from the ancient to the modern greek accent. „Journal of Philology" 35 (1919) 51—71. C. W.

F. Müller, Grieksch Woordenboek. Groningen-Den Haag', J. B. Wolters, [1920]. 13,90 F. Besprochen von **J. van Ijzeren,** „Museum" 28 (1921) 121—128. N. A. B.

H. Kallenberg, Bausteine für eine historische Grammatik der griechischen Sprache. „Rheinisches Museum" N. F. 73 (1920) 324—342. Zur Deklination von δύο mit Berücksichtigung der spätantiken und byzantinischen Zeit. N. A. B.

J. H. Moulton and **G. Milligan,** The Vocabulary of the Greek Testament (Hodder and Stoughton) part IV (Ἰάειρος-λέω). C. W.

A. T. Robertson, A Grammar of the Greec New Testament in the Light of Historical Research. 3rd ('definitive') edition. New York, G. H. Doran Company, 1919. lxxxvi + 1454 S. 4°. 42 s. netto. — Besprochen im „The Journal of Hellenic Studies" 40 (1920) 210—211. N. A. B.

J. H. Moulton, Grammar of New Testament Greek. Vol. II. Part II. Accidence Ed. by **W. F. Howard.** Edinburgh, T. and T. Clark, 1920. 156 S. C. W.

G. Milligan, The Grammar of the Greek New Testament. „Expository Times" 31 (1920) 420—424. C. W.

P. F. Regard, Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament. Mit einem Vorwort von **A. Meillet.** Paris, Leroux, 1920. XIX + 695 S. 8°. Soll besprochen werden. N. A. B.

P. F. Regard, La phrase nominal dans la langue du Nouveau Testament. Paris, Leroux, 1920. 225 S. 8°. Soll besprochen werden. N. A. B.

J. Moffat, Pickings from the New Papyri. „The Expositor" 46 (1920) 138—142. Oxyrh. Pap. XIV und das Neue Testament. C. W.

Ch. Bruston, De quelques passages obscurs du Nouveau Testament „Revue des Études grecques" 33, No. 151. Notiz folgt N. A. B.

K. Köhler, Zu Mt 5, 22. „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissen-

schaft" 19 (1919/20) 91—95. Zur textgeschichtlichen Entstehung der Stelle ῥακά = μωρέ, wie Hieronymus wollte. S. S.

Émile Renauld, Étude de la langue et du style de Michel Psellos. Paris, A. Pikard, 1920. XXIX + 664 S. 8°; — Lexique choisi de Psellos. Paris, A. Pikard, 1920. XXXII + 160 S. 8°. Besprochen von S. R[einach], „Revue archéologique" 5e S. 13 (1921) 160. N. A. B.

A. Alt, Noch einmal πύργος „Wirtschaftsgebäude", „Hermes" 55 (1920) 334—336. C. W.

C. Döttling, Die Flexionsformen lateinischer Nomina in den griechischen Papyri und Inschriften. Dissertation. Lausanne, „La Concorde", 1920. C. W.

A. Heisenberg, Dialekt und Umgangssprache im Neugriechischen. (Vgl. oben S. 187 ff.) Besprochen von **P. Maas,** „Deutsche Literaturzeitung" 41 (1920) 502—504; von **Maidhof,** „Berliner Philologische Wochenschrift" 40 (1920) 485—494; von **G. Wartenberg,** „Wochenschrift für klassische Philologie" 39 (1920) 181—182; von **C. W[eyman],** „Historisches Jahrbuch" 40 (1920) 359. N. A. B.

H. J. W. Tillyard, The modern Greek language question. „South African Quarterly" 2 (1920) Heft 6. S. S.

S. G. Bios, Χιακὰ Γλωσσικά. Chios, Druckerei „Παγχιακῆς", 1920. 114 S. kl. 8°. 5 Drachmen. Wird besprochen. N. A. B.

M. Lekos, Περὶ Τσακώνων καὶ τῆς Τσακωνικῆς διαλέκτου. Athen, 1920. 96 S. 5 Drachmen. Soll besprochen werden. N. A. B.

P. Kretschmer, Zum Dialekt von Stenimachos. S.-A. aus der Jubiläumsschrift für Prof. G. Hatzidakis, S. 135—137. Die im 11. Jh. auftauchende thrakische Stadt Stenimachos wird noch heute größtenteils von Griechen bewohnt, wenn sie auch seit 1886 politisch zum Fürstentume und späteren Königreiche Bulgarien gehört. Der griechische Dialekt von Stenimachos zeigt einige besondere Eigentümlichkeiten: er gehört zwar der nordgriechischen Gruppe an und ist dem Dialekt von Saranda Ekklisie (= türkisch Kirkkilissé) sehr verwandt, zeigt jedoch mehrere Abweichungen von ihm. K. lag hier eine systematische Beschreibung des Dialektes von Stenimachos fern, er wollte vielmehr auf die Notwendigkeit einer fachmännisch-wissenschaftlichen Buchung und Ausbeutung des Sprachschatzes von Stenimachos hinweisen. Diese Forderung möchte ich auch auf weitere griechische Sprachinseln auf bulgarischem Boden (Philippopel, Bodena, Karyä, Kuklena, Peristera usw.) ausgedehnt wissen, die in der Nachbarschaft von Stenimachos liegen und mit dessen Dialekt verwandt sind. K. bespricht kurz die konsonantischen Erscheinungen, die Deklination und die slawischen Lehnwörter des Dialektes von Stenimachos und weist auf das diesbezügliche, ihm unzugängliche Glossar von Bl. Skordelis (Ἐφημερὶς Φιλομαθῶν, Bd. 5 und 9) hin. Dieser Gelehrte († 1898), der selbst aus Stenimachos gebürtig war, hat auch im Δελτίον der historisch-ethnologischen Gesellschaft Griechenlands Bd. 3 (1889—1891) S. 354—358, 4 (1892 bis 1895) S. 285—290, 722—724, sowie in der athenischen Zeitschrift „Πανδώρα" Bd. 10 (1859—1860) S. 423—425, 11 (1860—1861) 447—453, 470—476 einige Aufsätze veröffentlicht, die auch der Erforschung des Heimatdialektes des Verfassers zugute kämen. Außerdem hat man mir versichert, daß Bl. Skordelis unediertes sprachlich-folkloristisches Material aus Stenimachos nachgelassen hat. Hierüber ist seine Tochter Frl. Aspasia Skordelis (bis 1914 Athen, Akademiestraße 20) anzufragen. Einige Notizen über den Dialekt von Stenimachos besitze ich selbst; ich habe sie im J. 1906 angefertigt, als ich mit vielen, infolge der bulgarischen Verfolgungen nach Athen geflüchteten Stenimachern Verkehr hatte. Für die Mundart von Stenimachos und seiner Umgebung könnte man aus den Brevien und Urkunden des Batzokovo-Petritzio-

nitissa-Klosters, das in der Nähe dieser Stadt liegt, kostbares Material herausholen. Die neugriechische Übersetzung des aus dem J. 1083 stammenden Typikons dieses Klosters (hgb. von G. Mousaios, „Dissertationes Jenenses" 4, S. 135—210, weist kaum Eigentümlichkeiten des behandelten Dialekts auf. — Die Jubiläumsschrift für Herrn Prof. G. Hatzidakis ist bei uns noch nicht eingegangen, wir führen daher einstweilen nur die Saparata daraus an, die uns freundlichst zugeschickt wurden. N. A. B.

Géza Fehér, „Kéràcza" und „polatéti" bei Mikes. (Ungarisch.) „Egyetemes Philologiai Közlöny" 44 (1920) 85—86. Κυράτσα, κεράτσα soll in Konstantinopel im 18. Jh. auch Gattinnen von Gesandtschaftsfunktionären bedeutet haben (diese Angabe fehlt bei Skarl. Byzantios). Gy. Cz.

Gr. Xenopulos, Τὸ Ζακυθινὸ μαντῆλι κι' ἄλλα διηγήματα. Athen, 1921, 120 S., 5 Dr. Erzählungen des bekannten neugriechischen Literaten aus dem zantiotischen Volksleben. Sprachlich interessant für die Dialektforschung. A. S.

D. Gr. Kampouroglous, Ἡ Νέα Κυρά. „Δύναμις" (Zeitung von Athen), 22. Juli 1920. Es handelt sich um einen Beinamen Marias, den wir besonders in Athen finden. Κυρία (ohne weitere Bezeichnung) heißt die Muttergottes auch in Inschriften von Attika (vgl. u. a. meine Anmerkung in der „Römischen Quartalschrift" 26 [1912] 69 ff.). K. bringt einiges über byzantinisch-neugriechische Kirchennamen in Attika; Πελεκαρίχη soll die Kirche der athenischen Familie Πέλεκα bedeuten (die weibliche Endung -ίχη ist für den älteren athenischen Volksdialekt charakteristisch). N. A. B.

M. Philintas, Ὀρθογραφικὰ καὶ γλωσσολογικά. „Νουμᾶς" 17 (1920), 1. Halbjahr, S. 363, 397. 2. Halbjahr, S. 30, 46, 61, 140, 148, 212, 242. 18 (1921), 1. Halbjahr, S. 17, 108. Orthographische und etymologische Notizen über ε—ο, ουε—ο, οευ—οβ, ορυ—οβ, ἥσκιος, ταξίδι, ἀκέριος—ὀλάκερος, κοιτάζω, ἀλίμονο, ἀλί!, ξαίρω. Ph. hat bei den hier behandelten Fragen oft das richtige getroffen. A. S.

A. Pallis, Κοιτάζω. „Νουμᾶς" 17 (1920) 2. Halbjahr, S. 262, 316. Etymologische Notizen. A. S.

K. Paroritis, Ἕνα ὄνειρο ποὺ σβήνει. „Νουμᾶς" 17 (1920), 2. Halbjahr, S. 382, 388. Verf. spricht sich über die mangelhafte Methode der neugriechischen Sprachreform aus und gibt sehr beachtenswerte Vorschläge zu dieser für das neugriechische Geistesleben so wichtigen Frage. A. S.

K. Karabidas, Ἡ σχέσις μεταξὺ δημοτικισμοῦ καὶ λογίας παραδόσεως. „Πολιτικὴ ἐπιθεώρησις" III. RF. 1 (1921) 540, 549, 567, 586, 601, 617. A. S.

Ὑπουργεῖον Ἐκκλησιαστικῶν καὶ Δημ. Ἐκπαιδεύσεως — Ἔκθεσις τῆς ἐπιτροπείας τῆς διορισθείσης πρὸς ἐξέτασιν τῆς γλωσσικῆς διδασκαλείας τῶν δημοτικῶν σχολείων. Athen, M. Matzebelakis, 1921, 160 S. kl. 8°. Die Sprachreform in den Volksschulen Griechenlands, worüber Al. Steinmetz in Bd. 1 S. 450—453 unserer Jahrbücher berichtet hat, ist infolge der letzten politischen Umwälzung in der Heimat nichtig geworden, wie man aus dieser Denkschrift ersieht. Persönlich bedauere ich es sehr, daß diese kühne, jedoch auch m. E. verheißungsvolle Sprachreform rückgängig gemacht wurde. Nach ihr waren Erzählungen über den mittelgriechischen Heros Digenis Akritas als Lesebuch für die 5. Volksschulklasse bestimmt. Gott sei Dank, daß man endlich den national-pädagogischen Wert der mittel- und neugriechischen Volksliteratur begriffen hat. N. A. B.

Gyula Czebe, Die Ahnen des ungarischen Wortes „görög". (Ungarisch.) „Magyar Nyelvör" 49 (1920) 59—65. 106—108. Das im Ungarischen zur Bezeichnung der Griechen übliche Wort „görög", aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Altkirchenslawischen zur Zeit des Aufenthaltes in Lebedia übernommen, weist folgendes Stemma auf: 1. griech. *√γρα- > italisch *Graius* > ital. (lat. inbegriffen) *Graicus, Graecus* > hellenist.-griech. Γραικός = byzant.

griech. Γραικός ∼ Γρικός. 2. balkanisch-lat. (romanisch) *Grĕcus* × byzant. griech. Γρικός > altkslaw. *grьkъ* > altungarisch **grik* > modern ungarisch *görög.*
Gy. Cz.

Hedwig Metzger, Die weiblichen Taufnamen zu Freiburg i. B. von 1200 bis 1600. „Freiburger Diözesan-Archiv" N. F. 21 (1920) 55—106. Auch für unser Gebiet nützlich. N. A. B.

Jos. Kroll, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia. S.-A. aus „Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer 1921". Königsberg i. Pr., Hartungsche Buchdruckerei, 1921. 46 S. 8⁰. Wird besprochen. E. P.

Josef Wolf, Orientalische Einflüsse auf die Werke des byzantinischen Hymnendichters Romanos. I. (Ungarisch.) Inaugural-Dissertation. Budapest 1920. 8. 35 S. W. nimmt zur jüdischen Abstammung des Dichters Stellung, dann weist er auf die Ähnlichkeit und auf die gelegentlichen Berührungen der jüdischen „Pijut"-Dichtung und der byzantinischen Hymnenpoesie hin, endlich schließt er auf Grund von mehreren Parallelstellen auf die Abhängigkeit des III. Josef-Kontakions des Romanos von Ephrems entsprechender Hymne, ohne irgendwo in die Tiefe zu dringen.
Gy. Cz.

Emm. G. Pantelakis, Κοντάκια καὶ κανόνες τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως. 2. Ausgabe. Athen 1921. Diese kleine und anspruchslose Sammlung von Kirchenliedern soll als Schulbuch in Griechenland dienen; denn ein königl. Dekret vom 31. Oktober 1914 brachte die wohl bahnbrechende Verfügung, daß ausgewählte Stücke aus der altchristlich-byzantinischen Poesie in den griechischen Gymnasien ausgelegt werden müssen. Wider die textliche Gestalt, die die Kirchenlieder in dieser Sammlung haben, ließe sich vieles einwenden. N. A. B.

J. F. Mountford, Greek Music and its Relation to Modern Times. „The Journal of Hellenic Studies" 40 (1920) 13—42. Streift Musikfragen der christlich-byzantinischen Epoche. N. A. B.

Egon Wellesz, Die Rhythmik der byzantinischen Neumen. „Zeitschrift für Musikwissenschaft" 3 (1921) 321—336. Von den Hymnen der Kasia ausgehend liefert Verf. Beiträge zur Klärung des Rätsels der byzantinischen Neumen: „Unerklärt ist noch" — sagt er S. 336 — „die Herkunft der roten Zusatzzeichen und der Grund ihrer Hinzufügung zu den früheren Zeichen der runden Notation; ebenso ist die frühbyzantinische Notation des 10. bis 13. Jhs. bisher noch nicht zu entziffern gewesen; alle Versuche dieser Art sind rein hypothetisch." N. A. B.

Il primo decennio della pontificia Scuola superiore di musica sacra in Roma (1910—1920). Memoria pubblicata dalla Civiltà Cattolica. Roma, Pontificia Scuola sup. di musica sacra, 1920. 46 S. 8⁰. N. A. B.

6. Theologie.

A. Literatur.

Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht. Tübingen, Mohr, 1921. IV+406 S. 8⁰. 120 M. Der Inhalt dieser Jubiläumsschrift ist reichhaltig und vielseitig. Ich beschränke mich daher darauf, nur dasjenige hier zu notieren, was den Lesern dieser Jahrbücher von besonderer Wichtigkeit sein möchte: **H. Greßmann,** „Die Paradiessage" (24—42). **N. Bonwetsch,** „Zur Geschichte des Begriffs Gnade in der alten Kirche" (93—101). **W. Bousset,** „Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum" (102—116). **A. Deißmann,** „Lukios—

Lukas" (117—120). **F. Kattenbusch,** „Der Quellenort der Kirchenidee" (143—172). **H. Koch,** „Die Bußfrist des Pastor Hermä" (173—182). **H. Lietzmann,** „Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses" (226—242). **R. Seeberg,** „Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" (263—281). **E. Norden,** „Jahve und Moses in hellenistischer Theologie" (292—301). **H. Hermelink,** „Die civitas terrena bei Augustin" (302—324). N. A. B.

P. Karge, Griechische Kirchenfragen. „Theologische Revue" 20 (1921) 1—6. Anläßlich des schönen Buches von Max, Herzog zu Sachsen, „Das christliche Hellas", Vorlesungen gehalten an der Universität Freiburg (Schweiz) im Sommer 1910 (Leipzig, Hiersemann, 1919. 362 S. gr. 8°). P. Karge hat den wesentlichen Tatbestand mancher aktuellen Fragen im Orient offenbar nicht richtig erfassen können. N. A. B.

Novum Testamentum Graece rec. **H. J. Vogels** (vgl. B.-Ng. Jb. I 436). Anerkennend besprochen von **A. Pott,** „Theologische Literaturzeitung" 46 (1921) 28 ff.; von **H. Poggel,** „Theologie und Glauben" 12 (1920) 234 f.; von **C. W[eyman],** „Historisches Jahrbuch" 40 (1920) 287. N. A. B.

A. Pott, De textu evangeliorum in saeculo secundo. S.-A. aus „Mnemosyne" 1920. 71 S. Besprochen von **Johannes Tolkiehn,** „Philologische Wochenschrift" 41 (1921) 441—442. N. A. B.

M. W. S. Reilly, Le Canon du Nouveau Testament et le critère de la canonicité. „Revue Biblique", Aprilheft 1921, S. 195—205. N. A. B.

R. St. John Parry, The Pastoral Epistles with introduction, text and commentary. Cambridge, University Press, 1920. CLXVIII + 104 S. 8°. N. A. B.

R. H. Charles, A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. 2 Bde. Edinburgh, Clark, 1920. CXCII + 373, VIII+497 S. 8°. Bringt 4 Papyrus- resp. Pergament-Fragmente im Appendix zu Vol. II. C. W.

W. M. Ramsay, Luce the physician, and other studies in the history of religion. London, Hodder & S., 1920. 432 S. 15 s. N. A. B.

Nikolaos Loubaris, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολήν. Saloniki, 1920. 67 S. kl. 8°. In diesem Werkchen, welches „Eduard Spranger τῷ περικλεεῖ φιλοσόφῳ" zugeeignet ist, gibt Verf. eine zusammenfassende Erklärung zum Kolossäerbriefe und verspricht, die verschiedenen mit ihm in Zusammenhang stehenden Fragen in einem weiteren Hefte zu behandeln. Ausgehend von der Meinung, daß die orthodoxe Kirche bei der Auslegung der Bibel nicht nur die alten Kirchenväter, sondern auch die diesbezüglichen Ergebnisse der allgemeinen Forschung berücksichtigen muß, zeigt N. L. in diesem Werkchen der strengen Tradition gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit, und zwar hinsichtlich der Angelologie, worüber er auch in einer besonderen Studie (Ἡ εἰς πνεύματα πίστις κατὰ τοὺς περὶ Χριστὸν χρόνους. Saloniki, Koumenos, 1920. 58 S. kl. 8°) gehandelt hat. Verf. hätte Quellen und Hilfswerke in etwas vollständigerer Weise anführen müssen. D. S. Mp.

Alex. Pallis, To the Romans. A Commentary. Liverpool, Booksellers' Co., 1920, 190 S. 8°. Wird besprochen; vgl. einstweilen **A. Jülicher,** „Theologische Literaturzeitung" 45 (1920) 246—247. N. A. B.

Stephanos K. Tsakmakis, Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολὴν τοῦ ἀποστόλου Παύλου. Heft I. Athen 1920. 82 S. 8°. Der uns vorliegende Teil dieses Werkes enthält eine kurze Einleitung zu dem Epheserbriefe und die Auslegung des ersten Kapitels desselben. Der Verf. folgt durchaus der Tradition und nimmt ohne Bedenken an, daß der Epheserbrief ein echtes Stück von Paulus ist, geschrieben zwischen 61 und 63 während der ersten römischen

Gefangenschaft des Heidenapostels. Die Auslegung des ersten Kapitels (S. 31—82) ist umfassend und klar auf Grund der Kirchenväter sowie der neueren Exegetiker. D. S. Mp.

Georg Graf, Die arabische Pentateuchübersetzung in cod. Monac. arab. 234. „Biblische Zeitschrift" 15 (1920—1921) 97—115, 193—218. 291—300. Der Übersetzer ist wohl unter den Nestorianern in Mesopotamien oder in Persien zu suchen. N. A. B.

Vincenz Zapletal, Der Wein in der Bibel. Kulturgeschichtliche und exegetische Studie. [= Biblische Studien XX, 1.] Freiburg i. Br., Herder, 1920. VIII+80 S. gr. 8°. 12 M. Besprochen von **Alfons Schulz,** „Theologische Revue" 20 (1921) 141—142. N. A. B.

P. S. Landersdorfer, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. [= „Biblische Zeitschrift" III, 5 u. 6.] Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung, 1920. 72 S. 8°. 2 M. Mit vielen Beiträgen besprochen von **J. Lippl,** „Theologische Revue" 20 (1921) 139—141. N. A. B.

P. Papaïoannou-Mpratsiotis, Ἡ λεγομένη θρησκειολογικὴ σχολή. Wiederdruck aus der Zeitschrift „Καινὴ Διδαχή". Athen 1920. 27 S. Verf. steckt sich in dieser Studie das Ziel, die religionsgeschichtliche Methode, die er für eine neue Erscheinung des Rationalismus hält, zu bekämpfen, wobei er infolge seiner recht einseitigen Betrachtung der Dinge die Bedeutung dieser Methode unterschätzt. Auch die allgemeine Religionsgeschichte scheint für P. P.-Mpr. nur für christlich-apologetische Zwecke von Wert zu sein. D. S. Mp.

J. J. Tixeront, Mélanges de Patrologie et d'Histoire des Dogmes. Paris, Gabalda, 1921. V + 279 S. 12°. 7 Fr. S. S.

J. A. Robinson, Barnabas, Hermas and the Didache. London, Society for promoting Christian Knowledge, 1920. V+199 S. 8°. N. A. B.

Atenagora. La supplica per i Cristiani. Testo critico e commento di **Paolo Ubaldi.** Torino, Libreria editrice internazionale, o. J. [1920]. XLIV+194 S. 8°. Besprochen von **Giuseppe Botti,** „Bolletino di filologia classica" 27 (1920/21) 41—44. N. A. B.

Ad. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. [= „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" Bd. 45.] Leipzig, Hinrichs, 1921. XV + 265 + 358 S. 8°. E. P.

Ad. v. Harnack, Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Sitzungsber. d. preuß. Akademie der Wissenschaften 1921. H. XIV. (S. 266—284.) E. P.

Origenes Werke 6. Bd. I. Teil, hgb. von **W. A. Baehrens.** (Vgl. B.-Ng. Jb. I 437.) Besprochen von **Paul Lehmann,** „Philologische Wochenschrift" 41 (1921) 442—443. N. A. B.

M. Weis, Die Stellung des Eusebios von Cäsarea im arianischen Streit. Freiburger theol. Diss. Trier, o. J. [1920]. Notiert **Fr. Diekamp,** „Theologische Revue" 19 (1920) 349. N. A. B.

M. Rauer, Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar. (Vgl. B.-Ng. Jb. I 437.) Besprochen von **Jos. Stiglmayr,** „Theologische Revue" 20 (1921) 13—14. N. A. B.

Gregorii Nysseni opera. Vol. I: Contra Eunomium ed. **V. Jaeger.** Pars prior: Liber I et II. Berlin, Weidmann, 1921. XII + 391 S. 8°. E. P.

Alfred Feder, S. J. Epilegomena zu Hilarius Pictaviensis. II. „Wiener Studien" 41 (1919[—1920]) 167—181. (Vgl. B.-Ng. Jb. I 437.) Lexikalische und syntaktische Bemerkungen, Besprechung der Hilarianischen Bibelzitate und eines Hilarianischen Zitats bei Licinianus von Karthagena. N. A. B.

E. Mahler, Zur Chronologie der Predigten des Chryso-

stomos wegen der Weihnachtsfeier. „Orientalistische Literaturzeitung" 24 (1921) 59—63. N. A. B.

L. Dieu, Le commentaire arménien de S. Jean Chrysostome sur Isaïe (ch. 8—64) est-il authentique? „Revue d'Histoire Ecclésiastique" 37 (1921) 7—30. N. A. B.

L. Villecourt, La date et l'origine des „Homélies spirituelles" attribuées à Macaire. „Comptes rendus des séances de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres" 1920. Jouin-Août. Die Homilien und Opuskula „Makarius des Ägypters" stammen zweifellos aus den Kreisen der Messalianer. Vgl. auch die Notiz in der „Theologischen Revue" 19 (1920) 324. N. A. B.

† F. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita. (Vgl. B.-Ng. Jb. I 192 ff.) Besprochen von **V[an] d[en] V[orst],** „Analecta Bollandiana" 38 (1920) 419—423. N. A. B.

J. Stiglmayr, Der Asketiker Nilus Sinaita und die antiken Schriftsteller. (Vgl. B.-Ng. Jb. I 194.) Besprochen von **V[an] d[en] V[orst],** „Analecta Bollandiana" 38 (1920) 419—423. N. A. B.

K. Heussi, Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinai; **ders.,** Untersuchungen zu Nilus dem Asketen (vgl. B.-Ng. Jb. I 192 ff.). Besprochen von **V[an] d[en] V[orst],** „Analecta Bollandiana" 38 (1920) 419—423. N. A. B.

K. Heussi, Das Nilusproblem. Randglossen zu Friedrich Degenharts neuen Beiträgen zur Nilusforschung. Leipzig, Hinrichs, 1921. 32 S. 8⁰. 6 M. Man vergleiche zu früheren Veröffentlichungen des Verf. zum Nilusproblem B.-Ng. Jb. I 192—196. Nach kurzen Vorbemerkungen bespricht H. die ursprüngliche Textgestalt, den Charakter und die Echtheit der Erzählung vom Überfall der Mönche am Sinai, d. h. die Fragen, von denen das Nilusproblem in seiner Hauptsache beherrscht wird. Ich glaube, daß H. auf Grund der uns z. Z. vorliegenden Quellen in dieser seiner Nachschrift wahrhaftig das Schlußwort zur Nilusforschung geäußert hat. N. A. B.

J. Slipyi, Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photius. „Zeitschrift für katholische Theologie" 45 (1921) 66—96. Eine sehr gründliche Untersuchung. N. A. B.

B. Apokryphen.

H. G. E. White, The sayings of Jesus from Oxyrhynchus. Edited, with introduction, critical apparatus and commentary. Cambridge, University Press, 1920. lxxvi + 48 S. 8⁰. Besprochen von **Fiebig,** „Philologische Wochenschrift" 41 (1921) 325—326. C. W.

Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jhs. nach einem koptischen Papyrus des Institut de la mission archéol. française au Caire ... herausgegeben, übersetzt und untersucht von D. Dr. **Carl Schmidt.** Übersetzung des äthiopischen Textes von Dr. **Isaak Wajnberg.** [= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 43.] Leipzig, Hinrichs, 1919. VII+814 S. 8⁰ mit Lichtdruck-Faksimile der Handschrift. 88 M. Der Verfasser des Apokryphons ist sicher Quartodezimaner. — Anerkennend besprochen von **A. von Harnack,** „Theologische Literaturzeitung" 1919, Nr. 21/22; von **A. Jülicher,** „Christliche Welt" 1920, Nr. 26; von **G. Grützmacher,** „Theologie der Gegenwart" 1920, Nr. 4; von **G. Krüger,** „Literarisches Zentralblatt für Deutschland" 1920, Nr. 44; von **H. Windisch,** „Museum" 28 (1921) 138—140; von **H. L[ietzmann],** „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 20 (1921) 173—176. N. A. B.

Carl Schmidt, Der Benanbrief. Eine moderne Leben-Jesu-Fälschung des Herrn Ernst Edler von der Planitz, aufgedeckt. Unter Mitarbeit von Dr. **Hermann Grapow.** [= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 44, 1.] Leipzig, Hinrichs, 1921. 95 S. 8°. 8 M. Besprochen von **Felix Haase,** „Theologische Revue" 20 (1921) 9—10. N. A. B.

C. Hagiographie.

Bulletin des publications hagiographiques. „Analecta Bollandiana" 38 (1920) 393—488, 39 (1921) 152—240. Reichhaltige Berichte über Arbeiten, die auch indirekt auf die Hagiographie Bezug nehmen und in den letzten Jahren erschienen sind. N. A. B.

H. D[elehaye], Martyr et Confesseur. „Analecta Bollandiana" 39 (1921) 20—49. Ohne theoretische Voraussetzungen und religionsphilosophische Konstruktionen, zu denen sich so oft ernste Forscher bei Fragen der Hagiographie verleiten lassen, versucht D. den Begriff und das Wesen des Märtyrers und des Bekenners in seiner geschichtlichen Entwicklung zu definieren. S. 20—21 Anm. 1 steht die neueste nennenswerte Literatur. Vgl. auch die unmittelbar folgende Notiz. N. A. B.

P. P[eeters], Les traductions orientales du mot Martyr. „Analecta Bollandiana" 39 (1921) 50—64. Zum in der vorhergehenden Notiz angeführten Aufsatz. N. A. B.

H. Delehaye, Les Passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1921. VIII+448 S. 8°. 10 Fr. Wird besprochen. Einstweilen vgl. die Besprechung von **P. P[eeters],** „Analecta Bollandiana" 39 (1921) 152—154. N. A. B.

R. Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen. Ein alphabetisches Nachschlagebuch. 2. Aufl. Ulm, Kerler, 1920. VII + 205 S. 15 M. Soll besprochen werden. N. A. B.

Joseph Renard, S. I., Saint Joseph et l'enfance de Marie et de Jésus d'après les livres saints, les traditions, les révélations des mystiques, la théologie. Tours, Mame, 1920. XXV + 298 S. 8°. N. A. B.

H. Quentin, O. S. B., La liste des martyrs de Lyon de l'an 177. „Analecta Bollandiana". 39 (1921) 113—138. Nach gründlicher Prüfung der auf diese Märtyrerliste sich beziehenden Überlieferung versucht der Verf. mit Hilfe auch inschriftlichen Materials dieselbe herzustellen. S. S.

H. D[elehaye], Les martyrs de Tavium. „Analecta Bollandiana" 38 (1920) 374—387. Es handelt sich um die in Galatien gelegene Stadt, die schon im Frühmittelalter als Ταβία vorkommt. Von Märtyrern, die in dieser Stadt für Christus starben, haben wir Zeugnisse im Martyrologium Hieronymianum sowie in einem, geschichtlich nicht durchaus glaubwürdigen griechisch-hagiographischen Texte (ASS. Mai V. 436—467). N. A. B.

P. P[eeters], La légende de saint Jacques de Nisibe. „Analecta Bollandiana" 38 (1920) 285—373. Eine lehrreiche Gesamtuntersuchung über die Legende, die vielfach historischen Charakter trägt. Im § II (291 bis 312) wird eine scharfsinnige Beleuchtung der griechischen Versionen dieser Legende vorgenommen. N. A. B.

P. P[eeters], Un miracle des SS. Serge et Théodore et la Via de S. Basile, dans Fauste de Byzance. „Analecta Bollandiana" 39 (1921) 65—88. N. A. B.

A. Wilmart, Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse. Un discours en l'honneur des saintes d'Antioche Bernice, Prosdoce et Domnine. „Analecta Bollandiana" 38 (1920) 241—284. Nach dem

Kodex Trecensis Nr. 523 wird eine Rede „De matre et duabus <filiabus> martyribus“ herausgegeben: sie soll die lateinische Version eines Werkes von Eusebios, des Bischofs von Emesa (etwa 340—358). sein, über welchen W. eine ausgezeichnete Studie vorangehen läßt. S. S.

Karl Brandes, Leben des heiligen Vaters Benedikt. Neu bearbeitet von Dr. P. **Athanasius Staub.** Einsiedeln, Benziger, 1920. VIII + 384 S. 8⁰. N. A. B.

Gabriel Meier, O. S. B., Der heilige Antonius von Padua. Sein Leben, seine Wunder und seine Verehrung. Einsiedeln, Benziger, [1920?]. 190 S. 8⁰. Die Verehrung des Heiligen im Orient wird kaum berücksichtigt. N. A. B.

D. Dogmatik, Liturgik usw.

J. Mausbach, Aus katholischer Ideenwelt. Gesammelte Aufsätze u. Vorträge. Münster, Aschendorff, 1921. VI + 504 S. 8⁰. 36 M. Der größte Teil des Inhalts bezieht sich auf apologetische und dogmengeschichtliche Fragen. N. A. B.

A. Boulenger, Manuel d'Apologétique. Lyon, Vitte, 1920. 490 S. 12⁰. 9 Fr. N. A. B.

J. Mausbach, Grundzüge der katholischen Apologetik. 3. u. 4. Aufl. Münster, Aschendorff, 1921. VIII + 158 S. 10 M. N. A. B.

H. Felder, Apologetica sive theologia fundamentalis in usum scholarum. 2 Bd. Paderborn, Schönnigh, 1920. IX + 278 und VIII + 359 S. 8⁰. 34 M. N. A. B.

J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinitè. 4ᵉ édition. Paris, Beauchesne, 1920. XXVI + 644 S. 24 Fr. N. A. B.

W. Lockton, The treatment of the remains at the Eucharist after holy communion and the time of the ablutions. Cambridge, University Press, 1920. VI + 280 S. 8⁰. N. A. B.

G. Walter, Die Heidenmission nach der Lehre des heiligen Augustinus. Münster, Aschendorff, 1921. VII + 216 S. 8⁰. 50 M. N. A. B.

Th. Spačil, La dottrina del purgatorio in Clemente Alessandrino ed in Origene. „Bessarione“ (1919[—1920]) 131—146. S. S.

E. Brewer, Die kirchliche Privatbuße im christlichen Altertum. „Zeitschrift für katholische Theologie“ 45 (1921) 1—43. N. A. B.

R. Kimml, Das Furchtproblem in der Lehre des heiligen Augustin. „Zeitschrift für katholische Theologie“ 45 (1921) 43—66. N. A. B.

Prosper Alfaric, Les écritures manichéennes. I. Vue générale. II. Étude analytique. Paris, Nourry, 1918. E. P.

Vilhelm Schepelern, Montanismen og de Phrygiske Kulter. Kopenhagen 1920. (Diss. philos.) Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, welche auch die phrygischen Inschriften berücksichtigt. E. P.

Fr. J. Dölger, Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. „Liturgiegeschichtliche Forschungen“ hgb. von **Prof. Dölger, P. Kunibert Mohlberg, Prof. Rücker.** Heft 4—5. Münster i. W., Aschendorff. 1920. XI + 342 S. gr. 8⁰. 25 M. Darin auch Papyrus London I 122, 64—84 in S. 278—282. C. W.

Gillis P:son Wetter, Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahles. (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. N. F. H. 13.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1921. VIII + 196 S. E. P.

K. Gutberlet, Die Meßfeier der griechisch-katholischen Kirche (vgl. B.-Ng. Jb. I 440). Besprochen von **Hugo Dausend,** „Theologische Revue“ 19 (1920) 281. N. A. B.

O. Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie (= Ecclesia orans H. 2). 4./5. Aufl. Freiburg i. Br., Herder, 1920. E. P.

K. Lübeck, Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche „Pastor bonus“ 33 (1920/21) 111—118, 219—226. Das Thema ist keineswegs so einfach wie K. L. angenommen hat. S. S.

Ad. Rücker, Über Altartafeln im koptischen und den übrigen Riten des Orients. „Ehrengabe deutscher Wissenschaft für Johann Georg von Sachsen.“ Freiburg i. Br., Herder, 1920. Wichtige archäologische Untersuchung. „Die sacrale Opferplatte war eine durch Alter und Herkommen geheiligte Einrichtung, die man für den analogen Zweck der christlichen Totenmahle benutzte und die schließlich auf diesem Umwege zu Grabplatte und Altartisch wurde.“ E. P.

A. Tanquerey, Un plan de théologie ascétique et mystique. „Revue d'ascétique et de mystique“ 2 (1921) 23—36. S. S.

E. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik. Freiburg i. Br., Herder, 1921. VIII + 266 S. 14,20 M. N. A. B.

M. de Montmorand, Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes. Paris, Alcan, 1920. 262 S. 10 Fr. N. A. B.

C. E. Rolt, Dionysius the Areopagite on the divine Names and the mystical theology. London, Society for promoting Christian Knowledge, 1920. 233 S. 8⁰. N. A. B.

H. Denziger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. XIII., quam paravit **Cl. Bannwart.** Freiburg i. Br., Herder, 1921. XXVIII + 669 S. 28. M. N. A. B.

F. A. Göpfert, Moraltheologie. 2. Bd. 8., verb. Aufl. besorgt von **K. Staab.** Paderborn, Schöningh, 1920. VIII + 450 S. 24 M. S. S.

O. A. Hill, Ethics, General and Special. New York, Macmillan, 1920. XIV + 14 S. S. S.

H. Alevisatos, Das Programm der orthodoxen Kirche. „Internationale kirchliche Zeitschrift“, N. F. 11 (1921) 93—98. Rede des Verf. auf der Genfer Vorversammlung über Glauben und Verfassung. N. A. B.

7. Geschichte.

A. Äußere Geschichte.

Fritz Friedrich, Die christlichen Balkanstaaten in Vergangenheit und Gegenwart. Eine geschichtliche Einführung. München, C. H. Beck, 1916. 95 S. 8⁰. 2 M. Besprochen von **O. D[ietrich],** „Das humanistische Gymnasium“ 31 (1920) 142. H. S.

Heinrich Bricker, Abriß der Geschichte der Balkanstaaten. Mit zwei Karten. Berlin, G. Grotesche Verlagsbuchhandlung, 1916. 122 S. 8⁰. 2 M. Besprochen von **O. Dietrich,** „Das humanistische Gymnasium“ 31 (1920) 142. H. S.

Ernst Stein, Bericht über die Literatur zur Geschichte des Übergangs vom Altertum zum Mittelalter (V. und VI. Jahrhundert) aus den Jahren 1894—1913. „Jahresbericht für Altertumswissenschaft“ 184 (1920 III) 1—90. Dieser Literaturbericht, der Geschichte des 5. und 6. Jhs. im weitesten Umfange gewidmet, wird für jeden Historiker, Philologen und Geographen unentbehrlich sein. S. wirft mit Recht den Ballast

der Dilettantenforschung über Bord, soweit sie eben für die Wissenschaft wertlos ist, im übrigen gibt er die wichtige Literatur der Jahre 1894—1913 in großer Vollständigkeit und mit eigenen Beiträgen an. Ich vermisse den Aufsatz von **P. Maas,** „Metrische Akklamationen der Byzantiner", „Byzantinische Zeitschrift" 21 (1912) 28—51 (darin wichtige Ausführungen zur Nikarevolte). Außerdem wären noch einige griechisch geschriebene Publikationen zu nennen. N. A. B.

J. N. Svoronos, L' Hellénisme primitif de la Macédoine prouvé par la Numismatique et l'Or du Pangée. Paris-Athen, Leroux-Elefteroudakis, 1919. 262 S. mit 19 Tafeln. Besprochen im „The Journal of Hellenic Studies" 40 (1920) 224—226. Auch Byzantinisten seien auf dieses Werk aufmerksam gemacht, das manches für die mittel- und neugriechischen Verhältnisse enthält. N. A. B.

Arthur Rosenberg, Quellenkunde zur römischen Geschichte. Berlin, Weidmann, 1920. XI + 304 S. gr. 8°. 20 M. Dieses sorgfältig abgefaßte Werk ist auch für unsere Studien sehr nützlich; Teil II, Abschnitt 8: „Historiker und Chronographen des ausgehenden Altertums." N. A. B.

J. Geffken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (vgl. B.-Ng. Jb. I 440). Besprochen von **G. Krüger,** „Theologische Literaturzeitung" 46 (1921) 31 f. N. A. B.

Johannes Sundwall, Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums. Finska Vetenskabs-Societetens Förhandlingar Bd. LX, 1917—1918. Afd. B. Nr. 2. Helsingfors 1919. 318 S. 8°. Von grundlegender Bedeutung für jene Epoche wegen der Prosopographie der „letzten Römer" und der historischen Synthese über den „Senat und die Politik". R. G.

Fr. Oertel, Der Niedergang der hellenistischen Kultur in Ägypten. „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum" 23, 9 (1920) 361 bis 380. C. W.

Ernst Stein, Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches (vgl. B.-Ng. Jb. I 226—229). Anerkennend besprochen von **D. C. Hesseling,** „Museum" 27 (1920) 179 f.; von **F. Gerland,** „Berliner Philologische Wochenschrift" 40 (1920) 723—725; von **A. Mentz,** „Orientalistische Literaturzeitung" 23 (1920) 222. N. A. B.

A. von Ruville, Die Kreuzzüge (= Bücherei der Kultur und Geschichte, Bd. 5). Bonn, Schroeder, 1920. VI + 370 S. kl. 8°. Bringt nichts Neues. N. A. B.

W. J. Phythion Adams, History of Askalon. „Palestine Exploration Fund", Aprilheft 1921. S. 76—90. Bespricht hauptsächlich antike Verhältnisse, nur wenig die uns interessierende Periode. In Askalon graben seit einigen Monaten die Engländer mit scharfblickender Energie und Glück; mögen diese Arbeiten auch Anhaltspunkte für die Erforschung der christlichen Epoche der Gegend von Askalon geben. S. S.

Konst. I. Amantos. Μακεδονικά. Beitrag zur mittelalterlichen Geschichte und Ethnologie Makedoniens. Athen, Petrakos, 1920. 88 S. 4,50 Dr. Das Manuskript dieses Beitrags hat größtenteils V. Kolokotronis, „La Macédoine et l'Hellénisme" (Paris 1919) benutzt. Wie in dem Werke von Kolokotronis so fällt auch in dem Beitrage von A. oft die objektive Betrachtung der Dinge dem Patriotismus und den politisch-diplomatischen Tendenzen zum Opfer. Indessen enthält der Beitrag von A. einige Beobachtungen, die in der Tat für die Erforschung der mittelalterlichen Verhältnisse Mazedoniens von Belang sind. Das „Archiv für slavische Philologie" und einen erheblichen Teil der neuesten Literatur über die Balkanforschung hat weder Kolokotronis a. a. O. (vgl. auch **Ch. Picard,** „Revue archéologique" 5e S. 11 [1920] 386—389) noch A. beachtet. S. S.

Charles Diehl, Salonique (= Les visites d'art. Memoranda). Paris, H. Laurens, ohne Jahr [1920?]. 64 S. kl. 8°. Das Büchlein soll eigentlich Touristen dienen; es bietet in absoluter Kürze zuverlässige Auskunft über die geographisch-topographischen Verhältnisse, über die Geschichte und die Denkmäler Salonikis, und zwar aus der byzantinischen Epoche. Die reiche Illustration des Büchleins ist technisch vorzüglich. Zu der Bibliographie S. 24 dürfte noch ein Aufsatz von Nikos A. Bees (siehe unten S. 254) hinzugefügt werden. S. S.

C. Enlart, Villes mortes du Moyen Âge. Paris, E. de Boccard, 1920. 163 S. 8°. 40 Tafeln. Darunter Famagusta auf Cypern. N. A. B.

Skevos Servos, Rhodes, capitale du Dodécanése. Paris, Leroux, 1920. 378 S mit 687 Abbildungen (größtenteils farbig). 4°. 150 Fr. Soll besprochen werden. Einstweilen vgl. die Besprechung von **S. R[einach],** „Revue archéologique" 5e S. 13 (1921) 162—163. N. A. B.

Horatio F. Brown, The Venetians and the Venetian Quarter in Constantinople to the Close of the Twelfth Century. „The Journal of Hellenic Studies" 40 (1920) 68—88. N. A. B.

T. P. Themelis, Ἐντυπώσεις ἐκ τῆς πτώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως. „Νέα Σιών" 16 (1920/21) 243—250. Verf. bespricht kurz den Eindruck, den der Fall Konstantinopels (1453) in den verschiedenen Ländern Europas hervorgerufen hat. Es ist offenbar, daß der Verf. die meisten Zitate aus zweiter Hand (besonders aus englischen Veröffentlichungen) genommen hat. N. A. B.

R. L[echat], Lettres de Jean de Tagliacozzo sur le siège de Belgrade et la mort de S. Jean de Capistran. „Analecta Bollandiana" 39 (1921) 139—151. Die hier behandelten Briefe sind wichtige Quellen für die Geschichte Belgrads ums Jahr 1456. N. A. B.

G. F. Abbott, Under the Turks in Constantinople: a record of Sir John Finch's embassy, 1674—1681. London, 1920. 418 S. 8°. S. S.

A. Heisenberg, Neugriechenland (vgl. B.-Ng. Jb. I 223—226). Besprochen von **E. Drerup,** „Berliner Philologische Wochenschrift" 40 (1920) 201—203; von **Soyter,** „Deutsche Literaturzeitung" 25 (1920) 414—416; von **Aug. Wagner,** „Bayer. Blätter für das Gymnasial-Schulwesen" 57 (1921) 41; von **O. Maull,** „Geographische Zeitschrift" 26 (1920) 57 f., und „Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in München" 14 (1920) 149—151. N. A. B.

J. E. Kalitsunakis, Ein Jahrhundert Griechenland. Berlin, F. Mitzlaff, 1921. 34 S. 8°. Es ist ein am 11. Juni 1920 in der „Deutsch-Griechischen Gesellschaft" in Berlin gehaltener Vortrag. Das Büchlein von A. Heisenberg „Der Philhellenismus einst und jetzt" (München 1913) diente K. in mancher Beziehung als Vorbild bei der Betrachtung des Griechentums seit 1821 bis 1920. N. A. B.

H. Kretschmayr, Geschichte von Venedig. Gotha, Perthes, 1920. 55 M. Vgl. die Besprechung von **W. M[iller],** „The English Historical Review" 36 (1921) 305—306. N. A. B.

H. Hajnal, The Danube, its historical, political and economic importance. Haag, M. Nijhoff, 1920. 167 S. 8°. N. A. B.

Josef Szinnyei, Die Herkunft der Ungarn, ihre Sprache und Kultur zur Zeit der Landnahme. (Ungarisch.) 2., verb. Auflage. Budapest 1919. Olcsó könyvtár, Nr. 1569—71, 71a, 71b. Auch deutsch: „Die Herkunft der Ungarn, ihre Sprache und Urkultur". Berlin und Leipzig 1920. Ungarische Bibliothek. Hgb. von **Robert Gragger.** Bd. I. Das ausgezeichnete Werk kann auch Byzantinisten aufs wärmste empfohlen werden. Gy. Cz.

Zoltán Gombocz, Die Urheimat der Ungarn und die natio-

nale Überlieferung. I. (Ungarisch.) „Nyelvtudományi Közlemények“ 45 (1918) 129—194. Der Aufsatz, dessen I. Teil a. a. O. erst im Jahre 1920 vor die Öffentlichkeit trat, wird nach seinem Abschlusse besprochen werden. Gy. Cz.

Johann Melich, Bulgaren und Slawen. (Ein Beitrag zur Glaubwürdigkeitsfrage der Kapitel des Anonymus über den Fürsten Szalán.) I. (Ungarisch.) „Magyar Nyelv“ 17 (1921) 1—15. Der Aufsatz wird nach dem Abschluß besprochen werden. Gy. Cz.

C. Jireček, La civilisation serbe au Moyen Âge. Traduction de l'allemand sous la direction de M. **Louis Eisenmann.** Préf. de M. E. **Denis** [— Collection historique de l'Institut d'Études Slaves. No. 1.] Paris, Bossard, 1920. VIII + 103 S. 8⁰. Übersetzung der beiden ersten Kapitel aus dem II. Bd. der „Geschichte der Serben“ von Jireček. N. A. B.

J. Laurent, L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la Conquête Arabe jusqu'en 886. (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 117). Paris. Fontemoing et Cie., 1919. XII + 398 S. mit 1 Mappe. 20 Fr. Besprochen im „The Journal of Hellenic Studies“ 40 (1920) 228; von **A. J. Toynbee,** „The Classical Review“ 35 (1921) 76—77. N. A. B.

J. Laurent, Byzance et les Turcs Seljoucides dans l'Asie Occidentale jusqu'en 1081. (Annales de l'Est, 28e Année, Fasc. 2.) Nancy, Berge-Levrault, 1919. 141 S. mit 1 Mappe. 7 Fr. Besprochen im „The Journal of Hellenic Studies“ 40 (1920) 228—229. N. A. B.

B. Innere Geschichte.

M. Rostowzeff, The Foundations of Social and Economic Life in Egypt in Hellenistic Times. „Journal of Egyptian Archaeology“ 6 (1920) 161—178 C. W.

Fr. Oertel, Die Liturgie. Studien zur Verwaltung Ägyptens. Besprochen von **H. Kreller,** „Zeitschrift der Savigny-Stiftung“ 41 (1920), Rom. Abt. 300—304. C. W.

A. Andréadès, De la population de Constantinoples sous les empereurs byzantins. „Metron“ 1 (1920/21) 68—119 (auch besonders). Diese Charles Diehl gewidmete Abhandlung ist eine Erweiterung einer griechisch geschriebenen Studie über dasselbe Thema, die Verf. im Jahrbuche [= Ἐπετηρίς] des philologischen Vereins zu Athen „Παρνασσός“ (Jahrg. 1917, S. 249—297) veröffentlicht hat. Mit großer Sorgfalt hat A. alles zusammengestellt, was ihm für die Bevölkerungsverhältnisse Konstantinopels bezw. des ganzen byzantinischen Reiches von seinen Anfängen bis zum Falle erreichbar war, und hat es mit weitblickendem Scharfsinn statistisch und volkswirtschaftlich betrachtet. Freilich sind einige Ziffern hypothetisch oder höchstens nur annähernd richtig angeführt. N. A. B.

Franz Babinger, Schejch Bedred-dīn, der Sohn des Richter von Simāw. Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich. Sonderabdruck aus „Der Islam“ 11. Bd. Berlin-Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1921. 106 S. 8⁰. Soll besprochen werden. N. A. B.

Alexander N. Pachnos, Die griechische Handelsmarine. Berliner Dissertation. Berlin, Buchdruckerei M. Nay, 1920. VI + 94 S. 8⁰. Berücksichtigt eigentlich die Gegenwart. Soll besprochen werden. N. A. B.

Christos Androutsos, Λόγος πανηγυρικὸς εἰς τὸν πατριάρχην Γρηγόριον τὸν Ε' ἐκφωνηθεὶς ἐντολῇ τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπείας τῆς ἑκατονταετηρίδος τῆς Ἑλλ.

Ἐπαναστάσεως τῇ 10 Ἀπριλίου 1921 ἐπὶ τῇ ἑκατοστῇ ἐπετείῳ τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ. Athen, Staatsdruckerei, 1921. 21 S. 8°. Mit einem Bildnisse des Patriarchen. N. A. B.

Protosynkellos Athenagoras, Τὸ Πατριαρχεῖον καὶ ἡ Κυρὰ Βασιλική. Konstantinopel, 1921. A. S.

D. Gr. Kampouroglous, Ἀττικοὶ ἔρωτες. Athen 1921. Historischer Roman. Behandelt das Verhältnis Byrons zu Therese Makris, der „Jungfrau von Athen". A. S.

C. Religionsgeschichte, Kirchengeschichte, Mönchtum.

W. Deonna, Notes d'archéologie suisse. „Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde" 1919, 1920. Wichtige Beiträge zur christlichen Archäologie. E. P.

O. Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters und während der Neuzeit. Supplement zum Ausführlichen Lexikon der griechischen und römischen Mythologie von **W. H. Roscher.** Leipzig, Teubner, 1921. VIII + 248 S. 14 M. N. A. B.

E. Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen. 7. u. 8. Aufl. 2 Bd. Tübingen, Mohr, 1921. XI + 329, III + 448 S. 8°. 60 M. N. A. B.

R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. 2. umgearb. Aufl. Leipzig, Teubner, 1920. VIII + 268 S. 8°. 9 M. Besprochen von **Otto Gruppe,** „Philologische Wochenschrift" 41 (1921) 362—369. N. A. B.

M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. „Philologus" Suppl.-Bd. z. Bd. XIV, H. 2. Leipzig, Dietrich, 1921. VII + 190 S. 8°. E. P.

C. Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion (vgl. B.-Ng. Jb. I 442). Besprochen von **A. Berriedale Keith,** „The Journal of Hellenic Studies" 40 (1920) 232—233. N. A. B.

R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn, Marcus & Weber, 1921. 45 M. E. P.

Hans Leisegang, Zum iranischen Erlösungsmysterium und zur Methode der vergleichenden Religionswissenschaft. „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft" 36 (1920/21) 257—264, 289—299. Anläßlich des oben notierten Buches von Reitzenstein. N. A. B.

Hans von Soden, Die Erforschung der vornicänischen Kirchengeschichte seit 1914. „Zeitschrift für Kirchengeschichte" N. F. 2 (1921) 140—166. Eine wertvolle bibliographische Übersicht. N. A. B.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique publié sous la direction de **A. Baudrillart, P. Aigrain, P. Richard** et **V. Rouzies.** Fascicule XIII. Paris, Letouzey-Ané, 1920. Aus diesem Hefte sind besonders die Artikel Andronic und Ange, zusammengestellt von **L. Bréhier,** hervorzuheben. N. A. B.

A. Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 6. Aufl. (vgl. B.-Ng. Jb. I 442). Besprochen von **J. Schmidt,** „Theologische Revue" 19 (1920) 346—348. N. A. B.

Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. VII (1559—1565). Bd. VIII (1566—1572). Freiburg i. Br., Herder, 1920. XXXVI + 676 S. XL + 706 S. 8°. N. A. B.

E. Kephala, Sketches of Eastern Church Life. 1920. 8°. S. S.

F. Haase, Die religiöse Psyche des russischen Volkes. [= Osteuropa-Institut in Breslau.] Leipzig-Berlin, Teubner, 1921. VI+250 S. 8°. 24 M., geb. 30 M. Wird besprochen. N. A. B.

B. I. Kidd, Documents illustrative of the history of the Church. Vol. I. To A. D. 313. London, Society for promoting Christian Knowledge, 1920. XIV + 282 S. 8°. N. A. B.

Jacques Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'Empire Romain. Paris, Boccard, 1918. IV + 667 S. 8°. (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fascicule 112.) Soll besprochen werden. E. P.

A. Korczok, Die griechisch-katholische Kirche in Galizien. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. **F. Haase** [= Osteuropa-Institut in Breslau]. Leipzig, Teubner, 1921. XII + 162 S. 8°. 30 M. Soll besprochen werden. N. A. B.

F. Haase, Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa (vgl. B.-Ng. Jb. I 442). Besprochen von **Fr. Diekamp,** „Theologische Revue" 19 (1920) 348—349. N. A. B.

Ed. Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431. (= Abhandlung. d. Bayr. Akademie d. Wissensch. 1920 Bd. 30, H. 8.) Aus einer Handschrift der christlich-archäologischen Gesellschaft in Athen (= Nr. 9 [760] nach dem Kataloge von Nikos A. Bees, siehe Deltion VI, Heft 2, derselben Gesellschaft, S. 56—57). E. P.

W. Otto, Das Audienzfenster im Serapeum bei Memphis. „Archiv für Papyrusforschung" 6, 3/4 (1920) 303—323. C. W.

W. Otto, Χρηματιστικὸς πυλών. „Hermes" 55 (1920) 222—224. C. W.

D. L. Gougaud, La vie érémitique au moyen âge. „Revue d'ascétique et de mystique" 1 (1920) 209—240, 313—328. Verf. behandelt das Thema in ganz großen Linien. N. A. B.

F. X. Mutz, Christliche Aszetik. 5. Aufl. Paderborn, Schöningh, 1920. XVI + 512 S. 30 M. N. A. B.

Kleopas Koikylidis, Οἱ Ἴβηρες ὡς μονασταὶ ἐν Παλαιστίνῃ. „Νέα Σιών" 16 (1920/21) 128—134. Etliche Nachrichten über die in Palästina einst existierenden Iberer-Klöster und die dortigen Mönche iberischer Herkunft. K. polemisiert gegen die Meinung von Marr, daß sich Peter der Iberer, der im 5. Jh. Bischof von Maïumas war, nie von der katholischen Kirche entfernt und dem Monophysitismus hingegeben hat. Zur Bekehrung Iberiens vgl. auch den Aufsatz von **E. Amélineau,** „Les Coptes et la conversion des Ibères au christianisme" in der „Revue de l'histoire des religions" 69 (1914) 143—182. N. A. B.

H. D[elehaye], Le typikon du monastère de Lips à Constantinople. „Analecta Bollandiana" 38 (1920) 388—392. Der Verf. erfreut uns mit der Mitteilung einer wichtigen Beobachtung, die er im Kodex Add. 22. 748 des British Museum gemacht hat. In dieser Hs. ist, wenn auch lückenhaft, das Typikon eines Konstantinopolitanischen Klosters erhalten, welches, wie D. beweist, mit der berühmten μονὴ τοῦ Λιβός identisch ist. Es ist sehr wünschenswert, daß die von D. geplante Ausgabe des Typikons bald erscheint; vorläufig gibt er hier eine kurze Übersicht über die Geschichte des Klosters, wobei kleine Stellen aus dem neuentdeckten Typikon wörtlich mitgeteilt werden. S. 389 verspricht D., auch das Typikon des Klosters τῆς Θεοτόκου τῆς Βεβαίας Ἐλπίδος (vgl. H. Omont, „Revue des Études grecques" 17 [1904] 361—373) in seinem vollen Texte gelegentlich herauszugeben. Zur Vermeidung von Mißverständnissen möchte ich bekannt machen, daß ich die kritische Herausgabe letztgenannten Klostertypikons schon seit mehreren Jahren vorbereitet habe; sie wäre schon gedruckt, wenn der Weltkrieg nicht hindernd dazwischengetreten wäre. Im Sommer 1914 hatte mir die Bibliothek des Lincoln College zu Oxford,

wo sich der Kodex mit dem fraglichen Typikon befindet, auf meine Bitte die Überweisung des Kodex an die Berliner Staatsbibliothek schon in Aussicht gestellt, so daß ich bald die Letztkollationierung hätte vornehmen können — da überraschte uns der Kriegsausbruch. N. A. B.

Protosynkellos Athenagoras, Αἱ ἱστορικαὶ μοναὶ τῆς νήσου Χάλκης. Konstantinopel, 1921. A. S.

Léon Heuzey, Excursion dans la Thessalie turque (1858). „La Revue de Paris" 27e année, No. 16 (= 15. August 1920), S. 770—793. Der vielverdiente französische Forscher hat im J. 1858, also in einer Zeit, als Thessalien noch eine Provinz des türkischen Reiches bildete, die Meteoren-Klöster behufs wissenschaftlicher Studien aufgesucht und dort mit Glück gearbeitet. Aus seinen Tagebüchern gibt H. hier einige Auszüge, die sowohl für die Geschichte der Meteoren-Klöster, wie auch für die damaligen Verhältnisse Thessaliens nicht ohne Interesse sind. Es scheint, daß H. unbekannt geblieben ist, daß meine Wenigkeit im Auftrage der Byzantiologischen Gesellschaft zu Athen und mit Unterstützung der griechischen Staatsregierung und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften die Meteoren-Klöster 1908—1911 gründlich untersucht hat; die Resultate meiner Untersuchungen in diesen Klöstern, soweit sie unveröffentlicht sind, erscheinen in absehbarer Zeit. N. A. B.

M. K[arapiperis], Ἡ Ἁγιοταφιτικὴ Ἀδελφότης κατὰ τὴν ἐποχὴν τῆς ἑλληνικῆς ἐπαναστάσεως. „Νέα Σιών" 16 (1920/21) 195—206 (dazu 296—297). Bringt Einiges über die Geschichte der griechischen Kongregation zum hl. Grabe während unseres Freiheitskampfes (1821—1828), meist auf Grund schon gedruckter Quellen. N. A. B.

Christos Androutsos, Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου. Μελέτη κριτικὴ τῆς καθ' ὅλου σχέσεως Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας καὶ ἰδίως τῆς ἐν Ἑλλάδι. (Wiederdruck aus der Zeitschrift Καινὴ Διδαχή. Bd. 2, S. 241—357.) Athen, Druckerei „Ἐκκλησιαστικοῦ Κήρυκος", 1920. 119 S. 8⁰. Siehe unten S. 269. N. A. B.

D. Simou Mpalanos, Πολιτεία καὶ Ἐκκλησία. (Wiederdruck aus „Καινὴ Διδαχή". Bd. 2. Heft 3.) Athen 1920. 20 S. 8⁰. Siehe unten S. 269. N. A. B.

Damaskenos Papandreou, Μελέτη περὶ τῶν ἱερῶν μονῶν καὶ τῆς χρησιμοποιήσεως τῆς μοναχικῆς ὀργανώσεως. Athen 1920. 79 S. 8⁰. Nach einer sehr kurzen Übersicht über die Geschichte des Klosterlebens versucht Verf. die Meinung derjenigen zu widerlegen, die in Griechenland für die Schließung der Klöster eintreten; dagegen verlangt D. P. eine Reorganisation der griechischen Klöster in der Richtung, daß sie zu lebenspendenden geistigen Zentren der griechischen Kirche erhoben werden. D. S. Mp.

St. Zankow, Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche. Halle, Karras, Kröber & N., 1920. XVI + 288 S. 40 M. N. A. B.

D. Chronologie.

Kurt Sethe, Die Zeitrechnung der alten Ägypter im Verhältnis zu der der anderen Völker. „Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", Philologisch-historische Klasse, 1919/1920. S. 287—320, 28—55, 97—141. I. Das Jahr; II. Jahr und Sonnenlauf; III. Einteilung des Tages- und Himmelskreises. C. W.

V. Gardthausen, Das erste ägyptische Königsjahr und die Kratesis des Caesar Augustus. „Berliner philologische Wochenschrift" 40 (1920) 615—620. C. W.

T. P. Themelis, Ὁ Ἑλληνισμὸς ἐν ἡμερολογίῳ. „Νέα Σιών" 16 (1920/21) 74—104, 162—189. Nach Monaten und Tagen sind die wichtigsten (nach Maßgabe des Verf.) Ereignisse der spät-, mittel- und neugriechischen Geschichte angeführt; jedoch erregen die hier angenommenen Zeitansätze oft Bedenken. N. A. B.

8. Geographie, Topographie, Ethnographie.

L. H. Vincent, La Paléstine dans les papyrus ptolémaiques de Gerza. „Revue Biblique" N. S. 19 (1920) 161—202. C. W.

Sir E. Wallis Budge, By Nile and Tigris. London 1920. 2 Bd. IX + 456, VIII + 456 S. C. W.

Jos. Schnetz, Untersuchungen zum Geographen von Ravenna. Programm des Wilhelmsgymnasiums in München für das Schuljahr 1918/19. 88 S. 4°. Vgl. die ausführliche Besprechung von **Th. Stangl,** „Wochenschrift für klassische Philologie" 37 (1920) 385—390, 406—410. N. A. B.

W. M. Ramsay, Military Operations on the North Front of Mount Taurus. „The Journal of Hellenic Studies" 40 (1920) 89—112 (dazu Tafel IV). Wertvolle Untersuchung, die sowohl die Antike wie auch das Mittelalter berücksichtigt. N. A. B.

G. Veith, Der Feldzug von Dyrrhachium zwischen Caesar und Pompejus. Wien, Seidel u. Sohn, 1920. XIX + 267 S. 8°. Auch für die Topographie des Mittelalters und der Neuzeit nützlich. S. S.

G. A. Sotiriou, Τὸ Ἰουστινιάνειον τεῖχος τῶν μεσαιωνικῶν Ἀθηνῶν. [Wiederdruck aus der Jubiläumsschrift zum 75 jährigen Bestehen der Rhizareios-Kirchenschule zu Athen]. Athen, Leonis, 1920. 13 S. 8° mit 2 Textabbildungen. Der eifrige Verf. glaubt, einige Überreste der auf Befehl Justinians in Athen erbauten Stadtmauer entdeckt zu haben, die uns immerhin genügende Anhaltspunkte zur Vergegenwärtigung der frühmittelalterlichen Befestigung von Athen geben könnten. S. bespricht ausführlich diese Überreste, die in der Literatur, wie auch ich sehe, nicht erwähnt werden, und will die sogenannte Valerianische Mauer in Athen für identisch mit jener Mauer halten, die Justinian dort errichten ließ. (Vgl. auch oben S. 217.) N. A. B.

Otto Walter, Eine archäologische Voruntersuchung in Aegeira. „Beiblatt" zum XIX.—XX. Bd. der „Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Institutes" (Wien, Hölder, 1919[—1920]). S. 5—42. Es darf hier angeführt werden, denn W. vermerkt gelegentlich moderne Ortsbezeichnungen, ja byzantinische Gebäude in der Gegend des antiken Aigeira; eine Niederlassung am Südfuße der Akropolis dieser Stadt heißt heute Παλαιολόγικα (vgl. S. 19, 37 usw.). N. A B.

D. Gr. Kampouroglous, Τὸ Βρουτόχιον τοῦ Μυστρᾶ. „Δύναμις" (Zeitung von Athen), 21. Juli 1920. Ein weiteres, recht überraschendes etymologisches Paradoxum. Nach K. soll der Name der einst so blühenden lakonischen Stadt Mystras arabischer Herkunft sein, der Ort, in dem sich diese Stadt entwickelt hat, soll ursprünglich (σ)τοῦ Βρουτᾶ nach einem Familiennamen geheißen haben; daraus, meint K., sei der in Mystras vorkommende Viertel- und Kirchenname Βρουτίχη (mit Hilfe der besonders in Attika bis heute gebräuchlichen weiblichen Endung -ίχη) entstanden, welcher später angeblich durch die Gelehrten zu Βρουτόχι(ον) verbildet sei (vgl. auch die Notiz über K.' Veröffentlichung oben S. 237). In der letzten Zeit hat über die Formen, unter welchen genannter Viertel- und Kirchenname in Mystras vorkommt, auch St. Dragoumis („Ἀθηνᾶ" 21 [1909] 300—307) gehandelt, was K. übersehen zu haben scheint. N. A. B.

Hermann Wendel, Von Marburg bis Monastir. Eine südslawische Reise. Frankfurt a. M., 1920. 128 S. 8°. 15 M., geb. 20 M. Eine sehr beachtenswerte Schrift über Gegenden Serbiens und Mazedoniens, die der Verf. als einer der ersten Deutschen nach dem Kriege zu besuchen Gelegenheit hatte. Soll besprochen werden. A. S.

F. Klute, „Skizzen aus Mazedonien und Albanien“. „Zwölf länderkundliche Studien von Schülern Alfred Hettners ihrem Lehrer zum 60. Geburtstag“ (Breslau, Hirt, 1921. 347 S. mit 48 Illustrationen. 8°). S. 103 bis 116. Die kleinen Skizzen beziehen sich auf Geographie und Ethnologie der Provinz von Murichovo und des Bezirks Skumbi. N. A. B.

Silvio Govi, La Regione Adalia-Buldur ed i mercati di Anatolia. „L' Universo“ (Firenze) 1920, S. 29—59, 105—113, 189—194. Schildert im Anschluß an eine gedrängte Übersicht Kleinasiens kurz die Siedlungs- und Wirtschaftsgeographie der italienischen Interessensphäre in Kleinasien, deren ertragfähige Landstriche von italienischen Ackerbauern besiedelt werden sollten (u. a. Adalia, Buldur, Baïndir, Isparta, Smyrna, Ephesus, Scala Nova usw. Vgl. A. Philippson in „Dr. A. Petermanns Mitteilungen“ 67 (1921) 33. J. Sh.

F. Plieninger und K. Sapper, Kos und Nisyros. „Dr. A. Petermanns Mitteilungen“ 66 (1920) 162—163, 194—197, 213—217, 255—259. Bietet nicht bloß eine neue Karte dieses Inselgebiets im Maßstab 1 : 75 000 mit (angenäherten und vielfach interpolierten) Höhenlinien von 50, 100, 200, 300 m usw., und eine gedrängte geologische Beschreibung, sondern auch eine — von Sapper verfaßte — Darstellung der Oberflächengestaltung, des Klimas, der Hydrographie und eine gleichfalls von Sapper gegebene in ihrer Kürze ungemein gediegene Betrachtung über die Bevölkerung und ihre wirtschaftlichen Verhältnisse. J. Sh.

Erich Obst, Das Klima Thrakiens als Vorlage der Wirtschaft [= Osteuropa-Institut in Breslau]. Leipzig-Berlin, Teubner, 1921. 61 S. 8°. 12,50 M. Interessante Beobachtungen. N. A. B.

M. Haberlandt, Die Völker Europas und des Orients. Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1920. IX + 273 S. 8 Tafeln. Behandelt ganz kurz die Ethnologie der Balkanländer und Kleinasiens. S. S.

Eugène Pittard, Les Peuples des Balkans. Recherches anthropologiques dans la Péninsule des Balkans, spécialement dans la Dobroudja. Paris-Genève, 1920. 634 S. mit 149 Abbild., Karten usw. 4°. N. A. B.

J. Bourcart, Les Peuples des Balkans. „La Géographie“ 35 (1921) 329—342. Referat über das oben angeführte Werk von Pittard. N. A. B.

René Le Conte, Les Koutzo-Valaques. „Le Mouvement Géographique“ (Bruxelles) No. vom 27. März 1921. Bringt nichts Neues. N. A. B.

Valentin Hóman, Die Ansiedlung der Ungarn. (Ungarisch.) „Néptanitók Lapja“ 53 (1920) Nr. 34/36, S. 2—8. H. hebt die Rücksichten, die zur Zeit der Landnahme auf die Petschenegen und Byzantiner genommen wurden, die starke Besetzung der östlichen und südwestlichen Grenze, hervor. Gy. Cz.

9. Kunstgeschichte.

A. Allgemeines, Quellen, einzelne Orte und Zeitabschnitte.

Max Maas, Archäologischer Bericht über Ägypten. „Kunstchronik und Kunstmarkt“, Wochenschrift für Kenner und Sammler, N. F. 31 (1920) 497—499. C. W.

C. Gurlitt, Die Pflege der kirchlichen Kunstdenkmäler. Leipzig, Deichert, 1921. IV + 153 S. 8°. 15 M. N. A. B.

Rud. Pagenstecher, Nekropolis. Untersuchungen über Gestalt und Entwicklung der alexandrinischen Grab-

anlagen und ihrer Malereien. Leipzig, Giesecke & Devrient, 1919. X + 216 S. 4°. Wird besprochen. Vgl. einstweilen die Besprechung von **Edmund Weigand,** „Monatshefte für Kunstwissenschaft" 14 (1921) 151—153. N. A. B.

L. v. Sybel, Frühchristliche Kunst (vgl. B.-Ng. Jb. I 421—423). Besprochen von **Edmund Weigand,** „Monatshefte für Kunstwissenschaft" 14 (1921) 145—146. N. A. B.

O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst (vgl. oben S. 178—184). Besprochen von **J. Strzygowski,** „Byzantinische Zeitschrift" 23 (1914—1920), 416—418. N. A. B.

F. Macler, L'architecture arméniennes dans ses rapports avec l'art syrien. „Syria" 1920, Heft 4. Sehr beachtenswerte Betrachtungen. N. A. B.

Louis Réau (ancient directeur de l'Institut français de Petrograd), L'art russe des origines à Pierre le Grand. Paris, H. Laurens, 1921. XII + 387 S. 8° mit 104 Tafeln und 4 Karten. Dieses vom Institute für slawische Studien in Paris veröffentlichte Werk soll in einem zweiten Bande die russische Kunst bis zur Gegenwart behandeln. Unabhängig davon erschien noch ein Band über Petersburg. Der vorliegende Band ist uns leider nicht zugegangen; er scheint die Zwecke eines Handbuches trefflich zu erfüllen. J. Strz.

Adolf Rücker, Über Altartafeln im koptischen und den übrigen Riten des Orients. S.-A. aus Ehrengabe deutscher Wissenschaft, hgb. von kathol. Gelehrten. Freiburg, Herder, 1920. Vgl. die Notiz oben S. 244. J. Strz.

Franz Přikryl, Denkmale der heiligen Konstantin (Cyrill) und Method in Europa. Mit Tafeln, Karten und Photographien. Wien, Verlag von Heinrich Kirsch, vorm. Mechitharisten-Buchhandlung, 1920. 263 S. 8°. 81 Abb., 2 Tafeln und 2 Karten. Eine Lebensarbeit, die mit Wanderungen und der Aufnahme alter Kirchen, Steinkreuze und hl. Quellen in Mähren und Schlesien begonnen, allmählich über ganz Europa ausgedehnt wurde und heute, von Süden nach Norden gehend, die früher in einzelnen Schriften dargelegten Ergebnisse in einem Bande zusammenfaßt. J. Strz.

Anton Gnirs, Zur Frage der christlichen Kultanlagen aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts im österreichischen Küstenlande. „Beiblatt" zum XIX.—XX. Bd. der „Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Institutes" (Wien, Hölder, 1919 [—1920]). S. 165—206, dazu Abbild. 76—94. Die Zeitansätze sind nicht immer sicher, jedoch wird hier kostbares Material für die christlich-archäologische Erforschung von Parenzo, Triest, Pola, Nesactium, Aquileia geboten N. A. B.

Giuseppe Cerola, La ricomposizione della cattedra di Massimiano a Ravenna. „Archivio storico per la Sicilia orientale" 16. S. 1—9 d. S.-A. An der Kathedra finden sich, wie J. Feinstein entdeckte, griechische Buchstaben, die, als Zahlzeichen genommen, Überlegungen bezüglich der ursprünglichen Anordnung auslösen. J. Strz.

Hans Achelis, Denkmäler altchristlicher Kunst in den Rheinlanden. S.-A. aus den „Bonner Jahrbüchern". Heft 126, S. 59—81 (Tafel X.—XI.). Bonn, Georgi, 1921. Wird besprochen. N. A. B.

G. A. Sotiriou, Χριστιανικὰ μνημεῖα τῆς Μικρᾶς Ἀσίας. Athen, Sideris, 1920. στ' + 114 S., mit einer Karte und 36 Tafeln, kl. 8°. Das von einem Fachmann und zugleich glühenden griechischen Patrioten verfaßte Büchlein wendet sich an die weitesten Kreise des griechischen Publikums und wird sicherlich bei ihm sehr dankbar aufgenommen werden; es ist ja das Hauptziel des Verf., den griechischen Charakter Kleinasiens durch die altchristlichen und byzantinischen

Denkmäler des Landes anzuzeigen. Nach Vorausschickung einer Bibliographie und einer kurzen Übersicht über die Geographie und Geschichte Kleinasiens werden im I. Teil die altchr. und byz. Kunstdenkmäler des Landes und im II. Teil die dort von griech. Künstlern errichteten islamischen Gebäude besprochen. Anhangsweise wird auch über die kleinasiatische Epigraphik berichtet, wobei sich verrät, daß Verf. weder die wichtige Abhandlung Fr. Cumonts, „Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure" im „Mélanges d'archéologie et d'histoire" 15 (1895) 245—299 noch C. M. Kaufmanns „Christliche Epigraphik" kennt. Die Aberkiosinschrift ist nach S. ohne weiteres christlich, ihr Text ist S. 86 etwas unsauber wiedergegeben. Zur Attiainschrift, S. 91, vgl. auch die Bemerkungen von P. M[aa]s, „Byz. Zeitschrift" 20 (1911) 614. — S. 43[1] wird behauptet, daß der griechische Forscher A n a s t a s i o s L e b i d i s als erster das Augenmerk der Fachleute auf die kappadokischen Höhlenkirchen gelenkt hat; dies ist nicht wahr (im übrigen sind die Verdienste dieses bescheidenen Schulmannes um Kappadokienforschung über jedes Lob erhaben). Neues bietet das Büchlein der Wissenschaft so viel wie nichts. Warum türkische Ortsnamen (wie S. 43 „Ürgub") auch in Fällen, wo griechische Ortsnamen vorhanden sind? Dies kommt nicht dem Hauptziele des Werkleins zugute. S. S.

J. Colin, L e s É g l i s e s s o u t e r r a i n e s d e l a C a p p a d o c e. „Revue archéologique" 5e S. 13 (1921) 160—161. Nach einem Vortrag von P. G. de Jerphanion. N. A. B.

E. Hébrard, L e s t r a v e a u x d u S e r v i c e A r c h é o l o g i q u e d e l'A r m é e d'O r i e n t à l'A r c d e T r i o m p h e „d e G a l è r e" e t à l'é g l i s e S a i n t - G e o r g e s d e S a l o n i q u e. „Bulletin de Correspondance Hellénique" 44 (1920) 5—40. Wichtige Resultate insbesondere betreffs der ältesten Mosaiken der Georg-Kirche. N. A. B.

G. A. Sotiriou, Ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης. Athen, Hestia, 1920. 48 S. 4⁰. Mit 64 Abbildungen [Wiederdruck aus dem Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον des griechischen Staatsministeriums für Kultus- und Unterrichtsangelegenheiten, Jahrg. 1918]. Anfang August 1917 wurde die Demetrius-Kirche in Saloniki durch Feuer zum großen Teil vernichtet [vgl. auch N i k o s A. B e e s, „Das zerstörte Demetriusheiligtum in Saloniki" in der „Kunstchronik" N. F. 29, 1917/18, Nr. 20, S. 209—213. Mit vier Abbildungen auf einer Tafel]. Die griechische Staatsregierung beeilte sich daraufhin, Maßnahmen zur Erhaltung der Überbleibsel der altberühmten Kirche unter der Leitung des Verf. zu ergreifen. Unter solchen Umständen ist diese wertvolle Abhandlung entstanden; ihre reichliche und auch technisch befriedigende Illustration macht die klaren Ausführungen des Verf. noch anschaulicher. Nach der Einleitung, in der die Geschichte der Kirche kurz besprochen wird, folgen Berichte von den getroffenen Maßnahmen zur Erhaltung und Befestigung der übriggebliebenen Teile der Kirche, dann feine Beobachtungen über die architektonischen Einzelheiten, den Skulpturen- und Mosaikschmuck des Denkmals und anschließend eine vergleichende technisch-archäologische Untersuchung, aus welcher man reiche Belehrung gewinnen kann. D. S. Mp.

Karl Kós, S t a m b u l. S t a d t g e s c h i c h t e u n d A r c h i t e k t u r. (Ungarisch.) A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet Közleményei [= Mitteilungen des Ungarischen Wissenschaftlichen Instituts in Konstantinopel]. Bd. 4—6. Budapest-Konstantinopel 1918. Die Besprechung von **Zoltán** Oroszlán in „Századok" 54 (1920) 398—403 hebt die Vorzüglichkeit der Vorschläge des Verf.s hinsichtlich der Stadtregulierung hervor. Mehr Gutes läßt sich vom Buche wirklich nicht sagen. Gy. Cz.

H. Glück, D a s H e b d o m o n u n d s e i n e R e s t e i n M a k r i k ö i (vgl.

B.-Ng. Jb. I 423—425). Besprochen von **J. Strzygowski,** „Monatshefte für Kunstwissenschaft" 14 (1921) 141—142. N. A. B.

H. H. Jewell—F. W. Hasluck, The Church of our Lady of the Hundred Gates in Paros. London, Macmillan, 1920. 78 S. (Fol.) mit 14 Taf. und 56 Zeichnungen. 50 Shillings. Soll besprochen werden. Einstweilen vgl. die Notiz von **S. R[einach],** „Revue archéologique 5e S. 13 (1921) 163—164. N. A. B.

Anast. Orlandos. Ἡ Ὄμορφη ἐκκλησιά. Athen, „Hestia"-Druckerei, 1921. 42 S. 8⁰. Mit 39 Abbildungen im Texte. Verf. beschreibt sehr genau Material und Technik eines bis jetzt wenig beachteten Kirchleins, welches im Weichbilde von Athen liegt und einst das Katholikon eines Georgios-Klosters gebildet hat. Sein volkstümlicher Name Ὄμορφη ἐκκλησιά läßt sich schon im J. 1769 belegen. Vom architektonischen Standpunkte aus ist das Kirchlein von Belang; auch seine Malereien sind für die nachbyzantinische Geschichte der Kunstübung in Attika beachtenswert. Verf. hält das Kirchlein in seiner ursprünglichen Form für ein Bauwerk aus der ersten Hälfte des 11. Jh.. Schöne Abbildungen, exakte Skizzen usw. verleihen der Studie einen besonderen Wert. Die Graffiti, die S. 38 ff. teils faksimiliert stehen, erregen bei mir hinsichtlich der Richtigkeit ihrer Entzifferung in manchen Punkten Bedenken. N. A. B.

G. A. Sotiriou, Παλαιὰ χριστιανικὴ Βασιλικὴ Ἰλισοῦ. „Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς" 1919 [—1920], 1—31. Michael Akominatos hat als Metropolit von Athen eine auf uns gekommene Predigt über den Märtyrer Leonidas im Heiligtum desselben gehalten. Diese Stätte hat in sehr ansprechender Weise K. M. Konstantopoulos mit einer altchristlichen Basilika identifiziert, die außerhalb des antiken Athen auf der Au von Ilissos liegt und kürzlich von S. teilweise ausgegraben wurde. Dieser legt nun einen provisorischen, aber sehr wichtigen Bericht über seine Forschungen vor, der mit vielen Abbildungen und Skizzen ausgestattet ist. Danach soll das Leonidas-Martyrium im 5. Jh., angeblich nach der Überführung seiner Reliquien von Korinth nach Athen, errichtet worden sein, während die das Martyrium umfassende Basilika dem 6. Jh. entstammen soll. Natürlich sind diese Zeitansätze, wie vieles andere in dieser Studie, sehr fraglich, doch sind die Überreste der kirchlichen Gebäude für die allgemeine Erforschung der altchristlichen Kunst auf hauptgriechischem Boden überaus wichtig. Es wird auch kurz die Frage nach der Person und dem Kult des hl. Leonidas behandelt, wobei man das Gefühl hat, als ob S. mit der Eigenart der einschlägigen Quellen und mit der neuesten Literatur nicht völlig vertraut ist. N. A. B.

Howard Crosby Butler, Djebel Si'ân. Part 6 der Section B Division II der Publications of the Princeton University arch. Expedition to Syria in 1904/5. Leyden, Brill, 1920. Dieses neue Heft des großen Werkes der Princeton University behandelt vor allem das bekannte Deir Siman in ausgezeichneten Aufnahmen. Dazu die übrigen Denkmäler dieses nordsyrischen Bezirkes. J. Strz.

Wissenschaftliche Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos. Hgb. von **Theodor Wiegand.** Heft 1: Sinai, von **Theodor Wiegand.** Mit Beiträgen von **F. Freiherrn Kress v. Kressenstein, W. Schubart, C. Watzinger, E. Werth** und **K. Wulzinger.** Berlin und Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., 1920. VIII + 145 S., mit 8 Tafeln und 142 Abbild. im Text. Fol. Gebunden 100 M. Wird besprochen. N. A. B.

A. Deißmann, Theodor Wiegands Sinai-Werk, „Evangelischer Wochenbrief" III. R., Nr. 47—55 (Ende Januar 1921), S. 144—147. Eine Analyse des in der vorigen Notiz angeführten Werkes und eine Würdigung von Th. Wiegands wissenschaftlicher Persönlichkeit. N. A. B.

B. Ikonographie, Symbolik, Technik, Architektur, Skulptur, Malerei, Kleinkunst.

H. Preuß, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten. 115 Bilder auf 96 Taf. mit Einführung und Erläuterung. 2. neubearbeitete Aufl. Leipzig, Voigtländer, 1921. 215 S. 35 M. N. A. B.

Joseph Sauer, Die ältesten Christusbilder. Wasmuths Kunsthefte, 7. 8 S. 4°. Mit 13 Tafeln. Eine kurze Zusammenfassung der Forschungsergebnisse vom römischen Standpunkte. Vgl. auch oben S. 211—212. J. Strz.

G. A. S. Snijder, De Forma matris cum infante sedentis apud antiquos. Doktorarbeit von Utrecht. Wien, 1920. 76 S. 4°. Für die Entstehung der christlichen Typen der Madonna mit dem Jesuskinde von Nutzen. — Vgl. auch die Besprechung von **S. R[einach]**, „Revue archéologique" 5e S. 13 (1921) 160—161. N. A. B.

L. von Sybel, Zu Ξύλον ζωῆς. „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 20 (1921) 93—94. Nachtrag zu dem in B.-Ng. Jb. I 445 notierten Aufsatze. N. A. B.

Wilhelm Molsdorf, Führer durch den symbolischen und typologischen Bilderkreis der christlichen Kunst des Mittelalters. [= Hiersemanns Handbücher Bd. X.] X + 164 S. und 9 Tafeln. gr. 8°. Leipzig, Hiersemann, 1920. geb. 57,60 M. Wird besprochen. N. A. B.

G. Th. Jackson, Byzantine and Romanesque architecture. 2nd ed. 2 vols. Cambridge, University Press, 1921 296; 285 S. 84 s. N. A. B.

Bengt Thordeman, Alsnö hus, Ett svensk medeltidspalats i sitt konsthistoriska sammanhang. Stockholm, Norstedt & Söners, 1920. 193 S. Mit 82 Text- und 31 Tafelabbildungen. Das Buch sollten doch auch Byzantinisten ansehen, es gibt ganz andere Vorstellungen über die maßgebenden Faktoren der Entwicklung als die Schülerarbeit über römische und romanische Paläste von Swoboda. Man vergleiche dazu jetzt auch W. A. Diepenbach, „Palatium in spätrömischer und fränkischer Zeit", Gießen 1921. J. Strz.

Hans Berstl, Das Raumproblem in der altchristlichen Malerei. (Forschungen zur Formgeschichte der Kunst aller Zeiten und Völker, hgb. von E. Lüthgen, Bd. IV.) Bonn/Leipzig, Kurt Schroeder, 1920. IX + 119 S. X 8° mit 35 Abb. 20 M. Diese Wiener Dissertation hat im Kern während ihres Entstehens eine Umwandlung dadurch erfahren, daß sie (ursprünglich auf die Deutung des einfarbigen Grundes auf den unendlichen Raum Riegls zugespitzt) umgestellt werden mußte auf die unendliche Fläche, wodurch sie erst Hand und Fuß bekam und zu einem Teile der Beweiskette wurde, die der Ref. in seinem Altai-Iran, dem Armenierwerke und dem „Ursprung der christlichen Kirchenkunst" dargelegt hat. J. Strz.

v. Kleist, Auffallende Erscheinungen an dem Christusbilde von Limpias. 3. erw. Aufl. Kirnach-Villingen, Verlag der Waisenanstalt, 1921. 160 S. mit 6 Taf. 7 M. S. S.

Cl. Lamberton, Themes from St. John's Gospel in early Roman catacomb paintings. London, Milford, 1920. 8°. N. A. B.

G. Reitlechner. Beiträge zur kirchlichen Bilderkunde. Salzburg, Pustet, 1921. 123 S. 10 M. Uns unzugänglich. N. A. B.

Nikos A. Bees, Kunstgeschichtliche Untersuchungen über Eulalios-Frage und zum Mosaikschmuck der Apostelkirche zu Konstantinopel (vgl. B.-Ng. Jb. I 214—215). Besprochen von **Julius Kurth**, „Literarisches Zentralblatt für Deutschland" 71 (1920) 957—958; von **C. M. Kaufmann**, „Theologische Revue" 19 (1920) 282; von **R. W. Sare**,

„Philologische Wochenschrift" 41 (1921) 278—279; von **A. H[eisenberg]**, „Byzantinische Zeitschrift" 23, 3/4 (1914—1920) 503. Prof. Heisenberg scheint von meinen Ausführungen über die Lebzeit des Malers Eulalios und die Mosaiken der Apostelkirche kaum beeinflußt zu sein. Dagegen kann ich nichts machen. Überrascht hat mich aber die grundlose Behauptung von H.: „Wie jetzt außer von B[ees] allgemein anerkannt wird, lebte Eulalios im 6. Jh. und dieser Zeit gehören die Mosaiken der Apostelkirche an." Eine solche Behauptung verrät, daß H. die Kritik, welche meine oben zitierte Schrift hervorgerufen hat, nicht verfolgt hat. Meine Eulalios-Schrift ist zum Gegenstand mehrerer Besprechungen — abgesehen von den oben zitierten — gemacht worden, und zwar solchen von **R. Weser**, „Archiv für christliche Kunst" 35 (1917) 107—108; von **E. Becker**, „Theologisches Literaturblatt" 29 (1918) 73—74; von **A. Baumstark**, „Oriens Christianus" N. S. 6 (1916) 343—344; von **[A.] S[chnütgen]**, „Zeitschrift für christliche Kunst" 31 (1918) 60; von **G. Stuhlfauth**, „Theologische Literaturzeitung" 43 (1918) 176—177; von **Peter Rassow**, „Mitteilungen aus der historischen Literatur" 47 (1918) 205—206. Liest Heisenberg diese Besprechungen, dann darf er seine Leser nicht zu überreden versuchen, daß allgemein anerkannt wird, Eulalios habe im 6. Jh. gelebt und der ganze Mosaikschmuck der Apostelkirche gehöre dieser Zeit an. Wulff hat sich für die Apostelkirche der Chronologie von Heisenberg angeschlossen — worauf letzterer stolz sein dürfte (vgl. auch „Deutsche Literaturzeitung" 37 [1916] 1086) — jedoch ohne Kenntnis meiner diesbezüglichen Ausführungen, wie dies schon **A. Baumstark**, „Oriens Christianus" N. S. 9 (1920) 160 bemerkt hat. Jetzt findet Wulff die von mir vorgebrachten Gründe gegen die Chronologie Heisenbergs s c h w e r w i e g e n d (nach seinem Ausdruck in seinem Aufsatz, dessen 1. Teil oben S. 112—149 steht). N. A. B.

Marc Rosenberg, Z e l l e n s c h m e l z (I. Entstehung, II. Technik). Frankfurt a. M., J. Baer & Co., 1920. Das ausgezeichnet ausgestattete Werk erscheint als der dritte Teil der Geschichte der Goldschmiedekunst auf technischer Grundlage und verspricht den Teil, den man eigentlich als den ersten erwarten würde, auf den sich alle weitere Untersuchung aufbaut, das Corpus der Schmelzarbeiten, für die Zukunft. Dann wäre die Ursprungsfrage vielleicht auch anders behandelt worden. Rosenberg sieht den Weg Ägypten, Cypern, das jonische Griechenland, als den entwicklungsgeschichtlichen an und behandelt den Osten als Überleitung oder Sackgasse. Altai-Iran hat ihn nicht bekehrt. J. Strz.

W. F. Volbach, M e t a l l a r b e i t e n d e s c h r i s t l i c h e n K u l t e s in der Spätantike und im frühen Mittelalter (= Kataloge des Röm.-Germ. Central-Museums, Nr. 9). Mänz, Wilckens, 1921. 96 S. 8°. Mit 8 Taf. und 6 Textabbildungen. 5,50 M. Soll besprochen werden. N. A. B.

P. Moutaftschiew, C h r i s t l i c h e A l t e r t ü m e r a u s d e m 17. u n d 18. J a h r h u n d e r t. Sofia 1912. 31 S. gr. 8°. (S.-A. aus den „Izvestija" der Bulgarisch-archäologischen Gesellschaft. Bd. II, Heft 1 [1911], S. 15—45). Besprochen von **Nikos A. Bees** „Repertorium für Kunstwissenschaft" 53 (1921) 47—52 mit Beiträgen, die über das Kunstwissenschaftliche hinausgehen; beachtenswert sind die Nachrichten, die B. über D o b r o m i r C h r y s o s, den walachischen Archonten von Strumitza (12.—13. Jh.), über den slawo-bulgarischen Häuptling S t r ê z, den Herrn von Prosĕk († um 1215), über den Kirchenfürsten G e r a s i m o s v o n H e r a k l e i a (in Thrakien) 1727—1760 und über den Erzbischof und Patriarchen von Achrida J o a s a p h († 22. Oktober 1745) bringt. S. S.

A. F. Kendrick, C a t a l o g u e o f t e x t i l e s f r o m b u r y i n g - g r o u n d s i n E g y p t, vol. I. Graeco-roman period. Victoria and Albert Museum, Department of textiles 1920. 142 S. 4°. Mit 32 Tafeln. Die Londoner Stoffsammlung ist eine der reichsten und bestgepflegten. Es ist sehr dankens-

wert, daß der Anfang zur Veröffentlichung des wissenschaftlichen Kataloges gemacht wird. Nach einer Einleitung, die Zweck, Rohstoff und Werk behandelt, spricht K. zuerst die figürlichen Darstellungen eingehend durch, dann die Tierbilder und endlich die Pflanzen und sonstigen Ornamente. J. Strz.

F. H. Andrews, Ancient chinese figured silks, excaveted by Sir Aurel Stein at ruined sites of Central Asia. S.-A. der Aufsätze im Burlington Magazin 1920. London, Quaritch, 1920. Die einfarbige Wiedergabe der alten Stoffmuster bietet ein wertvolles Material zur Nachprüfung der Ergebnisse von Falkes Kunstgeschichte der Seidenweberei. J. Strz.

O. Pelka, Elfenbein. (Vgl. B.-Ng. Jb. I 445). Besprochen von **R. Berliner,** „Monatshefte für Kunstwissenschaft" 14 (1921) 154—156. N. A. B.

Walter Dennison, A gold treasure of the late Roman period. University of Michigan studies, humanistic series XII: Studies in east christian and roman art part II. Diese ausgezeichnete Publikation des amerikanischen Hauptteiles der in Deutschland durch die Schenkung Gans an das Berliner Museum bekannt gewordenen Goldsachen, die 1909 bei einem Kunsthändler in Kairo auftauchten, werden auch bei den Byzantinisten lebhaftes Erstaunen erregen. Die Schmucksachen sind vielfach aus Goldmedaillons von Kaisern zusammengesetzt, die christlichen Einschläge seltener. J. Strz.

10. Numismatik und Sigillographie.

H. Buchenau, Grundriß der Münzkunde II. (Vgl. B.-Ng. Jb. I 446). Besprochen von **F. Friedensburg,** „Deutsche Literaturzeitung" 42 (1921) 93—94. N. A. B.

G. Sotiriou, Le chateau-fort de Chloumoutzi et son atelier monétaire de tournois de Clarencia. Wiederdruck aus dem „Journal international d'Archéologie Numismatique" XIX (1918—1919), Paris-Athen 1919, 9 S. mit 2 Tafeln. Neue Beobachtungen über die während der fränkischen Herrschaft in Chlumutzi (Elis) tätigen Geldprägestätten. S. S.

N. A. Mouchmow beschreibt im „Bulletin de la Société Archéologique Bulgare" 7 (1919/20) S. 140—156 schüsselförmige Kupfermünzen der bulgarischen Könige Konstantin Asan (1258—1277) und Johannes Alexander (1331 bis 1371). A. Th.

11. Epigraphik.

Marcus N. Tod, Bibliography: Graeco-Roman Egypt B. Greek Inscriptions 1920 „Journal of Egyptian Archaeology" vol. VII, parts I and II, 1921. C. W.

F. Grossi-Gondi, S. J., Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale. Rom, Gregorianische Universität. [1920?]. X + 512 S. 8°. S. S.

H. E. Fox, Christian inscriptions in ancient Rome. London, Morgan & S., 1920. 70 S. 8°. 5 s. Soll besprochen werden. N. A. B.

M. Schede, Aus dem Heraion von Samos. „Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung" 44 (1919/20) 1—46. Hier, S. 45, werden die Fragmente einer paläographisch und sonst interessanten metrischen Inschrift besprochen, die man auf einen Sohn des Plutarchos, des athenischen Neuplatonikers († 431/32), beziehen könnte. N. A. B.

Wissenschaftliche Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos hgb. von **Th. Wiegand.** Heft 2: Die griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlich der 'Araba von **A. Alt.** Berlin-Leipzig, Vereinigung wissen-

schaftlicher Verleger, 1921. IV + 64 S., mit 10 Abbildungen im Text. Wird besprochen. E. P.

Nikolaus Müller-Nikos A. Bees, Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Montverde zu Rom. (Vgl. oben S. 205—209.) Besprochen von **C. M. Kaufmann,** „Theologische Revue" 19 (1920) 279—281; von **[E.] v[on] D[obschütz],** „Literarisches Zentralblatt für Deutschland" 71 (1920) 934—935; von **E. Becker,** „Theologisches Literaturblatt" 42 (1921) 84—86: von **J. H,** „Literaturblatt-Beilage zur Frankfurter Zeitung" Nr. 12 (8. Juni 1921), S. 2. N. A. B.

L. H. Vincent, Découverte de la „Synagogue des affranchis" à Jérusalem. „Revue Biblique" 30 (1921) 247—277. Dazu Pl. III—V. Gründliche Untersuchungen über eine sehr wichtige, kurz vor Kriegsausbruch in Jerusalem entdeckte jüdisch-griechische Inschrift: Θ[ε]όδοτος Οὐεττήνου, ἱερεὺς καὶ | ἀ[ρ]χισυνάγωγος, υἱὸς ἀρχισυν[αγώ]γ[ο]υ, υἱωνὸς ἀρχισυν[α]γώγου, ᾠκο|δόμησε τὴν συναγωγ[ὴ]ν εἰς ἀν[άγν[ω]σ[ιν] νόμου καὶ εἰς [δ]ιδαχ[ὴ]ν ἐντολῶν, καὶ | τ[ὸ]ν ξενῶνα, κα[ὶ τὰ] δώματα καὶ τὰ χρη|σ[τ]ήρια τῶν ὑδάτων, εἰς κατάλυμα τοῖ|ς [χ]ρῄζουσιν ἀπὸ τῆς ξέ[ν]ης, ἣν ἐθεμε|λ[ίω]σαν οἱ πατέρες [α]ὐτοῦ καὶ οἱ πρε|σ[β]ύτεροι καὶ Σιμων[ί]δης. M. E. ist die Inschrift nicht älter als die Trajanszeit. Die Identifizierung Theodotos, der in der Inschrift erwähnt wird, mit dem Sohne des Fl. Josephus scheint mir wenig ansprechend. Vgl. auch die unmittelbar folgenden Notizen, die von Vincent S. 247—248 angeführte Literatur und **X.** „Revue archéologique" 5e S. 13 (1921) 142. N. A. B.

Th. Reinach, L'inscription de Théodotos. „Revue des Études Juives" 71 (1920) 46—56. N. A. B.

R. A. Marmorstein, The Inscription of Theodotos. „Palestine Exploration Fund" Januarheft 1921, S. 23—28. Vgl. auch ebenda S. 22 über die Theodotos-Synagoge in Jerusalem. S. S.

H. L[ietzmann], Eine Synagogen-Inschrift aus Jerusalem. „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 20 (1921) 171—173. Zur Theodotosinschrift (vgl. die vorhergehenden Notizen). N. A. B.

P. Monceaux, Une invocation au „Christus medicus" sur une pierre de Timgad. „Comptes rendus des séances de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres" 1920, Mars—Mai. N. A. B.

Ch. Diehl, A propos d'une inscription grecque de la basilique d' Ererouk. „Comptes rendus des séances de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres" 1920, Juin—Août. N. A. B.

Ch. Picard, Un texte nouveau de la correspondance entre Abgar d'Osroène et Jésus-Christ, gravé sur une porte de ville, à Philippes (Macédoine). „Bulletin de Correspondance Hellénique" 44 (1920) 41—69. Die Inschrift diente als Talisman an einem Stadttore von Philippoi; sie bringt nichts Neues zur Abgarlegende. Ich glaube, daß dieses inschriftliche Denkmal nicht älter als das Jahr 450 ist. N. A. B.

[M. Karapiperis], Εὑρήματα ἐν Σιδῶνι. „Νέα Σιών" 16 (1920/21) 139—140. Nach den Mitteilungen von **G. Contenau,** „Syria, Revue d'art oriental et d'archéologie" 1 (1920) 287 ff. wird hier von einigen neugefundenen Inschriften aus der Nähe von Sidon berichtet; vorwiegend stammen sie aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten und sind in griechischer Sprache abgefaßt. Ein wichtiger Text vom J. 573 n. Chr. lautet: „. . . ἐγένετο ἡ ψήφωσις τοῦ ἁγίου φωτιστηρίου ὑπὲρ σωτηρίας θεοδώρου μουσωτοῦ Παξαμᾶ καὶ Οὐλπιανοῦ πατρὸς αὐτοῦ . . ." Die Inschrift ist im Fußbodenmosaik eingelassen; Überreste des bei Tzije gelegenen Gebäudes und seines Bodenmosaikschmuckes, dem obige Inschrift galt, sind erhalten. Vgl. auch „Revue Biblique" 30 (1921) 478. N. A. B.

E. Breccia, Ancora un epitaffio di monaco alessandrino.

S.-A. aus „Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie". N. S. Vol. IV, Fasc. 2. Uns unzugänglich, wir bitten um Zusendung. N. A. B.

Andreas N. Skias, Ἀνακοινώσεις. „Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς" 1919 [herausgegeben 1920] 31–48. Verf. hat hier verschiedene archäologische Miszellen zusammengestellt, die auch für die mittelalterliche Topographie und innere Geschichte von Peloponnes hie und da Aufschlüsse bieten. Ein wichtiges Denkmal ist folgende Inschrift (S. 45) aus dem Dorfe Miraka (Elis):

Χερσονησεῖται Βλ-
άστω ἀνέθηκαν ἰ-
δίω συνδούλω στή-
λ<λ>ην μνήμης χάριν.

Der Herausgeber bemerkt dazu: „Περὶ τῶν ἀναθεσάντων τὴν στήλην ταύτην Χερσονησιτῶν νομίζω ὅτι ἐπιτρέπεται νὰ εἰκάσωμεν ὅτι ἦσαν αἰχμάλωτοι τῶν Οὔννων, μεθ' ὧν κατὰ Θεοφάνην (σελ. 102 de Boor) ἐπὶ Θεοδοσίου τοῦ Μικροῦ „προῆλθεν Ἀττίλας καὶ μέχρι θαλάσσης ἑκατέρας, τῆς τε τοῦ Πόντου καὶ τῆς πρὸς Καλλιπόλει καὶ Σηστῷ πᾶσαν πόλιν καὶ φρούρια δουλούμενος πλὴν Ἀδριανουπόλεως καὶ Ἡρακλείας . . . „ ὥστε καὶ εἰς Ἀθύραν αὐτὸν φρούριον ἐλθεῖν". Ἕτεροι δὲ πάλιν „Οὖνοι" ἤτοι Ἄβαρες ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ ἐν ἔτει 539 ἐξηνδραπόδισαν πλείστους ἐκ τῶν κατοίκων τῆς Θρᾳκικῆς Χερσονήσου καὶ ἐκεῖθεν ἐπεξέτειναν τὰς ἐπιδρομὰς αὐτῶν τὸ μὲν εἰς τὴν Μικρὰν Ἀσίαν, τὸ δὲ εἰς τὴν παλαιὰν Ἑλλάδα μέχρι τοῦ Ἰσθμοῦ (Προκόπιος περὶ τοῦ Περσ. πολ. II, 4, „ἔκτεινάν τα καὶ ἠνδραπόδισαν ἅπαντας"). Κατά τινα τῶν ἐπιδρομῶν τούτων πιθανῶς αἰχμάλωτοί τινες Χερσονησῖται ἀγόμενοι δέσμιοι ὑπὸ τῶν Οὔννων ἴσως μέχρι τῶν πλησίον τῆς Πελοποννήσου χωρῶν ἢ μέχρι τῶν παραλίων τοῦ Ἰονίου πελάγους ἀπηλευθερώθησαν διὰ λύτρων καὶ εὗρον ἄσυλον ἐν Ὀλυμπίᾳ· αὐτόθι δὲ διατρίβοντες ἀνήγειραν τὴν στήλην ταύτην ἐπὶ κενοταφίου εἰς μνήμην ἑνὸς τῶν συναιχμαλώτων αὐτῶν." Man darf die Vermutung von S. für sehr ansprechend halten und vor allem die Inschrift, deren faksimilierte Ausgabe sehr zu wünschen ist, auf die barbarischen Einfälle unter Justinian I. beziehen. N. A. B.

12. Jurisprudenz.

F. Maroi, Addizioni bibliografiche di papirologia giuridica. „Aegyptus" 1 (1920) 363—366. C. W.

P. de Francisci, La Papirologia nel sistema degli studî di storia giuridica. Milano, Figli Provvid. 1920, 18 S. 8°. C. W.

Der Gnomon des Idios Logos. Bearbeitet von **E. Seckel** und **W. Schubart.** 1. Teil. Der Text von W. Schubart. Berlin, Weidmann, 1919. 44 S., 1 T. 8°. Geh. 4 M. (= Aegyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden, 5. Bd., 1. Heft.) C. W.

O. Lenel, J. Partsch, Zum sogenannten Gnomon des Idios Logos. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1920, 1. Abh., 32 S. Besprochen von **P. de Francisci.** „Aegyptus" 1 (1920) 387—389. C. W.

W. Schubart, Rom und die Ägypter nach dem Gnomon des Idios Logos. „Zeitschrift für ägyptische Sprache" 56 (1920) 80—95. C. W.

Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrechte vorzüglich der Ptolemäerzeit, herausgegeben und erklärt von **K. Sethe.** Mit einer rechtsgeschichtlichen Untersuchung von **J. Partsch.** „Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften", 32. Bd. Leipzig, Teubner, 1920. 8 + 812 S., 68 T. Soll besprochen werden. N. A. B.

A. B. Schwarz, Die öffentliche und private Urkunde im römischen Ägypten. Studien zum hellenistischen Privatrecht. „Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften", Philol.-hist.

Klasse, 31. Bd., No. 3. Leipzig, Teubner, 1920. 310 S. 8⁰. Wird besprochen. Einstweilen vgl. die Besprechung von **Mitteis** (siehe unten S. 262). N. A. B.

W. L. Westermann, The „Uninundated Lands" in Ptolemaic and Roman Egypt. „Classical Philology" 16 (1921) 169—188. Part II: Attitude of the Government, Owner, and Tenant. S. S.

J. Hasebroek, Zum griechischen Bankwesen der klassischen Zeit. „Hermes" 55 (1920) 113—173. Auch für unsere Studien interessant. S. S.

P. Jörs, Erzrichter und Chrematisten. „Zeitschrift der Savigny-Stiftung" Rom. Abt. 40 (1919) 1—97. C. W.

J. C. Naber, De formularum origine. „Tijdschrift voor Rechts-Geschiedenis" 1919, 1—16. C. W.

J. C. Naber, Observatiunculae de iure Romano. LXXXV rescriptum. Quomodo fiat litis contestatio. „Mnemosyne" N. S. 48 (1920) 394—424. C. W.

A. Assisi, L'istituto del notariato nella storia e nella legislazione. „Rivista di diritto publ." 9 (1918) p. II 372. C. W.

F. Maroi, Il notariato egizio secondo un papiro tolemaico. „Aegyptus" 1 (1920) 366—370. C. W.

R. Feist, J. Partsch, F. Pringsheim, Ed. Schwartz, Zu den ptolemäischen Prozeßurkunden. „Archiv für Papyrusforschung" 6 3/4 (1920) 348—360. C. W.

Lucien Guenoun, La Cessio bonorum. Paris, Geuthner, 1920. 101 S. 8⁰. Besprochen von **B. Kübler,** „Philologische Wochenschrift" 41 (1921) 176; von **P. de F[rancisci],** „Aegyptus" 1 (1920) 390. C. W.

P. de Francisci, La dottrina bizantina della „datio in solutum" di fronte al materiale papirologico. „Aegyptus" 1 (1920) 302—308. C. W.

F. Cavré, Le divorce au IVᵉ siècle dans la loi civile et les canons de s. Basile. „Echos d'Orient" 1920, Juli-Heft, 295—321. A. Th.

Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, herausgegeben von **L. Mitteis, O. Gradenwitz, E. Seckel, E. Heymann, U. Stutz, A. Werminghoff.** Band 41 (1920). Romanistische Abteilung. Weimar, Hermann Böhlaus Nachf., 1920. XIV + 354 S. 8⁰. Der Jahrgang beginnt mit einem Nachruf auf Fridolin Eisele, den **O. Lenel** dem toten Kollegen widmet. Eisele war einer der großen kritischen Durcharbeiter der römischen Quellen und einer der εἰσηγητῶν der Interpolationenforschung. Der erste Aufsatz (S. 1—14), Beiträge zum Codex Theodosianus von **Paul Krüger** stellt die Lücken im heutigen Theodosianus in den ersten drei Büchern fest und ergänzt die Ausfüllung der Bücher 4 und 5, die Krüger in Band 38, 28 f. der gleichen Zeitschrift gegeben hatte. Seite 44—185 (Textkritische Studien zum römischen Obligationenrecht) unternimmt es **Franz Haymann,** die Norm, die in der Formel periculum est emptoris bekannt ist, als nachklassisch nachzuweisen. Die Studie ist ein bleibender Gewinn für die Wissenschaft vom römisch-byzantinischen Recht und sie hat eine universale recht kulturelle Bedeutung dank der Bedeutung, die der römisch-griechische, besser wohl der griechisch-römische Kulturkreis für die Entwicklung der westeuropäischen Zivilisation gewonnen hat. Seite 195—245 gibt **Ernst Stein** Untersuchungen zum Staatsrecht der Bas-Empire. Er behandelt 1. die principes scholae agentium in rebus, 2. das Amt des Sacellarius (vgl. oben S. 210—211). In den Miszellen behandelt **F. Pringsheim** das Verhältnis von Subsidiarität und Insolvenz; **H. Kreller** untersucht in einer kurzen Studie die Lehre der klassischen Juristen über das Gesetzgebungsrecht des Prinzeps und

stellt vor allem die Interpolation D. 1, 2, 2, 12 f. und D. 1, 4, 1 pr, 51 fest. Unter dem Abschnitt Literatur werden die Bücher von **Otto Th. Schulz,** Vom Prinzipat zum Dominat **(Kreller); Friedrich Oertel,** Die Liturgie, Studien zur ptolemäischen und kaiserlichen Verwaltung Ägyptens **(Kreller); Emilio Costa,** Profilo Storico del Processo Civile Romano **(Wenger); Emilio Costa,** Le Acque nel Diritto Romano **(Wenger); Paul M. Meyer,** Juristische Papyri. Erklärung der Urkunden zur Einführung in die juristische Papyruskunde **(Mitteis); Jean Maspero,** Papyrus grecs d'époque byzantine, Tome III; **H. J. Bell,** Greek Papyri in the British Museum **(Lewald); Gerhard Beseler,** Beiträge zur Kritik der römischen Rechtsquellen **(Mitteis); Andreas B. Schwarz,** Die öffentliche und private Urkunde im römischen Ägypten. Studien zum hellenistischen Privatrecht **(Mitteis); Artur Steinwenter,** Studien zu den koptischen Rechtsurkunden aus Oberägypten **(Koschaker); Jean Pétrau-Gay,** Évolution historique des exceptiones et des praescriptiones **(Koschaker); H. Kreller,** Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der graeco-aegyptischen Papyrusurkunden **(A. B. Schwarz).** H. N.

J. B. Sägmüller, Die Literatur zum Codex juris canonici. „Theologische Revue" 19 (1920) 249—256. Bespricht mit eigenen Beiträgen die diesbezügliche monographische Literatur der J. 1918 und 1919. N. A. B.

M. Leitner, Lehrbuch des katholischen Eherechts. 3. Aufl. Paderborn, Schöningh, 1920. X+455 S. 8⁰. 39 M., geb. 45 M. Besprochen von **P. Timotheus,** „Theologische Revue" 20 (1921) 64—65. N. A. B.

Bas. K. Stephanidis. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον. Konstantinopel, Aristoboulos, Anastasiadis u. Cie., 1921. 132 S. 8⁰. Das vorwiegend auf das Kirchenrecht der orthodoxen Kirche Bezug nehmende Buch wird besprochen. A. Th.

13. Mathematik, Astronomie, Naturkunde, Medizin, Kriegswissenschaften, Varia.

Albert Neuburger, Die Technik des Altertums. Leipzig, R. Vogtländer, 1919. 569 S. mit 676 Abbildungen. 8⁰. Besprochen von **Felix Kuh,** „Das humanistische Gymnasium" 31 (1920) 134—135. H. S.

S. Günther, Die indirekten Ortsbestimmungsmethoden in der Entwicklung der mathematischen Geographie. „Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften", math.-phys. Kl. 1919, 299—351. R. G.

Hans Lamer, Antike Uhren. „Das humanistische Gymnasium" 31 (1920) 121—128. Uhren in Byzanz: 127. H. S.

A. Calderini, Macchine idrofore secondo i papiri greci. „Rendiconti del R. Istituto Lombardo" 53 (1920) 620—631. C. W.

G. Vacca, Sulle origini della scienza dell' elasticità. „Rendiconti della R. Accademia dei Lincei" (fis.-mat.) vol. XXV ser. 5a, Roma 1916, 29—37. R. G.

G. Niemann und **H. L. Honigmann,** Zoologisches Wörterbuch. Sprachliche und sachliche Erklärung der wissenschaftlichen Namen und Fachausdrücke unter Berücksichtigung der Anatomie des Menschen. Osterwieck am Harz, 1919. 221 S. gr. 8⁰. R. G.

Karl Mras, Sprachliche und textkritische Bemerkungen zur spätlateinischen Übersetzung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl. II. „Wiener Studien" 41 (1919[—1920]) 181—192. (Vgl. B.-Ngr. Jb. I 449 f.) Verbesserungen zum lat. Texte unter mehrfacher Heranziehung des griech. Originals, bezw. verwandter Texte. N. A. B.

A. Kappelmacher, Zu Pseudo-Soranus „Wiener Studien" 41 (1919[—1920]) 193—194. Bemerkungen zur Ausgabe von V. Rose, Anecdota Graeca et Graecolatina. N. A. B.

S. Mendelsohn, Die Funktion der Pulsadern und der Kreislauf des Blutes in altrabbinischer Literatur. (= Jenaer medizinisch-historische Beiträge. Heft 11.) Jena, Fischer, 1920. 26 S. Darin auch Beiträge zu Aaron aus Nikomedia (1300—1369). Vgl. auch die Besprechung von **F. E. Kind,** „Philologische Wochenschrift" 41 (1921) 409—413. N. A. B.

Paul Diepgen, Die Betätigung des Mannes als Frauenarzt von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang des Mittelalters. „Zentralblatt für Gynäkologie" 1920, Nr. 27. R. G.

Walter Bruck, Die Entwicklung der Zahnheilkunde vom Altertum bis zur Gegenwart. „Wiener Vierteljahrsschrift für Zahnheilkunde" 36 (1920) Heft 1. R. G.

Fr. M. Feldhaus, Die Geschichte der Schleifmittel. Mit einem Anhang von **H. Friederichs.** Hannover-Hainholz, 1919. 83 S. 8°. R. G.

Louis Lewin, Die Gifte in der Weltgeschichte. Toxikologische, allgemeinverständliche Untersuchungen der historischen Quellen. Berlin, Springer, 1920. XVI+596 S. 8°. In seiner knappen, jedoch gehaltvollen Behandlung des großen Themas hat L. die byzantinische Welt nicht übersehen. N. A. B.

E. J. Jeanselme, Le chancre mou existait-il à Alexandrie au IVme siècle de l'ère chrétienne? „Bulletin de la Société française d'Histoire de la médecine 14 (1920) 233—238. R. G.

E J. Jeanselme, La Goutte à Byzance. „Bulletin de la Société française d'Histoire de la médecine" 14 (1920) 137—164. R. G.

Léon Moulé, Les fraudes pharmaceutiques dans l'antiquité. „Bulletin de la Société française d'Histoire de la médecine" 14 (1920) 199—226. R. G.

E. O. von Lippmann, Zur Geschichte des Alkohols. „Chemikerzeitung" 1920, 625. R. G.

R. Große, Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung. Berlin, Weidmann, 1920, XVI+346 S. 24 M. Wird besprochen. Einstweilen vgl. die Besprechung von **E. Gerland,** „Literarisches Zentralblatt für Deutschland" 71 (1921) 68. C. W.

Leonis imperatoris Tactica. Ad librorum mss. fidem edidit, recensione Constantiniana auxit, fontes adiecit, praefatus est **R. Vári.** Tomus I. Prooemium et Constitutiones I—XI continens. Sylloge Tacticorum Graecorum consilio **Rudolfi Vári** et auxilio Collegii Historicorum Hungaricorum Romani ab Academia Litterarum Hungarica publici iuris facta. Volumen tertium. Budapestini MCMXVII. — Besprochen von **Eugen Darkó** in „Egyetemes Philologiai Közlöny" 44 (1920) 62—66. Es fällt unangenehm auf, daß Darkó auf seiner völlig unhaltbaren, durch eine falsche Auslegung von Georgios Pisides-Stellen unterstützten Hypothese, der Verfasser des Tactico-Strategicon des Ps.-Maurikios (Urbikios) sei Kaiser Herakleios gewesen, trotzdem er in „Egyetemes Philologiai Közlöny" 41 (1917) 140—143 des Besseren belehrt wurde, beharrt und eine Widerlegung derselben erst von Vári verlangt. Ungarischerseits auch sei hier auf die ausführliche, wichtige Rezension von **Ernst Gerland,** „Deutsche Literaturzeitung" 41 (1920) Nr. 27/28 und 29, Sp. 446—449, 468—472 hingewiesen. Gy. Cz.

14. Mitteilungen und Nachrichten.

Henry Monnier †.

I.

Henry Monnier, doyen de la faculté de droit de Bordeaux, est mort il y a exactement un an. Né à Lesparre le 10 août 1851, il n'avait pas encore soixante-dix ans.

Sur sa tombe l'éminent juriste, qui lui a succedé au décanat, M. Léon Duguit a prononcé un discours, où le défunt est peint en des traits définitifs.

Il a commencé par remarquer avec raison que

„En plein vingtième siècle Henry Monnier faisait figure de ces grands érudits de la Renaissance auxquels aucune branche du savoir humain n'était étrangère. Jurisprudence, littérature ancienne et moderne, française et étrangère, histoire, mathématique, physique, philosophie, musique, il savait tout. Il n'y a pas un domaine que sa curiosité, jamais satisfaite, n'ait exploré; et son âme largement ouverte à toutes les sensations, vibrait ardente à toutes les formes de l'art. Mais quelques variées qu'aient été les manifestations de son activité, Monnier fut toujours avant tout un professeur de Droit; et c'est ce qui fait l'unité, je puis dire la beauté de sa vie. Il fut professeur de droit dans toute l'acception du terme, depuis le jour, où jeune chargé de cours il enseignait le droit civil à Montpellier jusqu'au moment, où il y a un mois à peine, vaincu par la souffrance et la maladie, il fut obligé de descendre de chaire après une dernière leçon de Pandectes. Pendant quarante ans il enseigna le Droit avec la même ardeur et la même foi."

Le professeur Duguit explique ensuite ce que fut cet enseignement, quel en fut le rayonnement. Il indique l'importance qu'avait pour le droit moderne l'étude du droit byzantin remise en honneur par Monnier. Enfin il nous peint les heures heureuses et les heures sombres de sa vie attristée vers la fin par la maladie et par la guerre qui lui enleva un de ses fils.

Il faudrait tout citer; cela n'est pas possible; je m'en voudrais cependant ne pas reproduire une page charmante sur le cabinet de travail de Monnier; elle complète et situe le portrait donné plus haut:

„Quel plaisir toujours nouveau nous prenions à le visiter dans son cabinet de travail, ce sanctuaire des livres que tous ses amis connaissent bien, où toutes les productions de l'esprit humain s'accumulaient dans un apparent désordre, où le visiteur accueilli par l'aimable sourire du maître, ne trouve pas à s'asseoir, parceque livres, brochures, revues s'empilent sur tous les meubles, une partition de Wagner voisinant avec le Code Théodosien, un dialogue de Platon avec une table de logarithmes, un volume de Cujas avec une comédie moderne. Que d'heures exquises j'ai passées à l'entendre lire et traduire, comme il savait le faire, une page de Dante ou de Goethe, improviser au piano une mélodie, ou jouer avec toute son âme un morceau de Beethoven ou de Mozart."

II.

Voilà l'homme. Quel fut le savant? Quel fut surtout le byzantinologue? Pour porter un jugement d'ensemble sur l'œuvre scientifique d'Henry Monnier, il faut attendre qu'un de ses élèves fasse pour lui, ce qu'il avait lui-même voulu faire pour Zachariae von Lingenthal: donner une notice complète de sa vie avec une analyse raisonnée de ses travaux.

Une pareille étude ne tardera pas sans doute à paraitre. En attendant une revue de byzantinologie comme celle-ci ne peut pas laisser passer une seconde année sans consacrer quelques pages à ce grand savant qui fut un éminent byzantinologue et un ami dévoué de la Grèce.

Et tout d'abord ses travaux n'ayant jamais été reunis en volumes il com-

porte d'en énumérer les principaux. Du moins les principaux de ceux que Monnier a consacrés au droit byzantin, car il a touché aussi a d'autres matières et chacun connait par exemple le recueil qu'il a donné en collaboration avec le prof. Duguit et qui est intitulé: Les constitutions et les principales lois politiques de la France avec notices historiques (Paris 1899; 3e édit. 1915).

Ses principales études de droit byzantin sont: L'épibolé (dans la Nouvelle Revue Historique du droit, années 1892, 1894, 1895); Zachariae von Lingenthal (1e partie, seule parue, Nouvelle Revue Historique, 1895); Le droit de protimessis (Nouvelle Revue Historique, 1896); Méditation sur la constitution · ἑκατέρῳ et le jus pœnitendi (Nouvelle Revue Historique, 1900); Calixte Accarias (Revue critique de législation, 1903); Du „casus non existentium librorum" dans les Novelles de Justinien (Mélanges Gérardin, 1907); Les novelles de Léon de Sage (1e partie, Paris, 1912); La meditatio de pactis nudis: μελέτη περὶ ψιλῶν συμφώνων (édition, traduction française et commentaires, en collaboration avec G. Platon, Nouvelle Revue Historique, 1913-4); L'administration financière des Vénitiens dans les Iles Ioniennes (a propos d'un ouvrage de M. Andréadès, Nouvelle Revue Historique, 1916).

Henri Monnier laisse inédits mais tout prêts à paraitre deux autres ouvrages très importants 1°/ Une étude complète sur les Novelles de Léon le Sage, 2°/ Une traduction française complète des Novelles post-justiniennes.

La société byzantine d'Athènes avait offert à l'auteur, quelques mois avant sa mort, de se charger de l'édition du premier de ces ouvrages. Il faut espérer que ce projet se réalisera. Il faut espérer aussi qu'on trouvera moyen d'imprimer, au plus vite, la traduction des novelles post-justiniennes; ceci non seulement parce que cette traduction est une merveille d'élégance et d'exactitude, digne de la traduction de la Meditatio de Nudis Pactis, mais aussi parce que tandis que pour la Meditatio on avait une traduction latine, aucune traduction en quelque langue que ce soit n'existe des novelles postérieures à Justinien. Et comme peu de juristes savent le grec medieval (même certains hellenistes ne le lisent qu'avec difficulté) il resulte de l'absence de toute traduction, que le droit byzantin et surtout le droit public médiéval grec n'est cultivé que par un tout petit nombre de savants.

Mais pour embrasser l'œuvre de Monnier il ne suffit par d'énumérer les œuvres qu'il a signées il faut signaler aussi celles qu'il avait inspirées. Monnier avait en effet créé à Bordeaux une veritable école de droit byzantin et des cours de doctorat qu'il consacrait à cette matière sont sortis nombre de thèse ou de livres dont il aurait pu en partie revendiquer la paternité. Dans cet ordres d'idées, il y a lieu de citer en prémier lieu les travaux du bibliothecaire de la faculté de droit de Bordeaux G. Platon, le collaborateur et disciple de Monnier et qui a précédé son maitre dans la tombe. A savoir: La démocratie et le régime fiscal (Paris 1899; la IVe partie, la plus importante, est consacrée au droit byzantin); Observations sur le droit de protimessis (Paris, 1906); Les Banquiers et la législation de Justinien (réimpression de la Nouvelle Revue Historique). Parmi les thèses de doctorat, et en laissant de côté certaines thèses de second ordre, on peut rappeler les travaux de Ferradou (Des biens des monastères à By-

zance, 1896); Gaignerot (Des bénéfices militaires dans l'empire byzantin et spécialement au Xe siècle, 1898); Testaud (Des rapports des puissants et des petits proprietaires ruraux dans l'empire byzantin au Xe siècle, 1898); Lombard (Les écoles de droit dans l'Empire byzantin, 1912); P. Noailles (Les collections des Novelles, 1912).

Bon nombre des élèves de Monnier sont entrés dans l'enseignement superieur, mais le dernier en date P. Noailles, s'est seul spécialisé dans le droit byzantin; les travaux qui ont succedé à sa thèse lui ont valu l'année dernière le grand mais merité honneur de succeder à son maitre. Monnier se survivra donc et la faculté de droit de Bordeaux continuera a être un centre d'études byzantines.

III.

L'œuvre publiée ou inédite, directe ou indirecte de Monnier est donc grande. Elle vaut par la qualité autant que par la qualité. Elle est absolument originale, car sauf dans les cas très rares où Monnier éprouvait le besoin, par des „essais" détaillés, de signaler au public telle œuvre écrite dans une langue peu repandue, le doyen de la faculté de droit de Bordeaux ne traitait pas de questions ayant fait l'objet d'études antérieures sérieuses. Mais originalité n'était pas aux yeux de Monnier synonyme de bizarrerie; il dédaignait les sujets rabâchés mais dans les autres il apportait le plus robuste bon sens et le souci de trouver la vérité et non des vérités, fussent-elles hasardeuses. Son style peignait son esprit; il était brillant, clair, spirituel mais tout classique. On sentait que l'auteur était un compatriote de Montesquieu.

L'étonnante variété de ses connaissances, si bien dépeinte par le doyen Duguit, donnait à ses travaux un cachet particulier et une valeur inestimable. Tout d'abord dans notre siècle de spécialisation à outrance il enseignait, outre les Pandectes, le droit constitutionnel français. Il s'interessait donc autant au droit public qu'au droit privé et il l'a fait bien voir dans ses études byzantines. De plus, il cumulait les qualités si rarement combinées chez le même savant de juriste commentateur de textes et d'historien. Sa faculté de travail vraiment extraordinaire lui permettait de lire tout ce qu'on avait écrit sur les questions de droit byzantin: textes legislatifs des empereurs, chartes, chronographes et synaxaristes byzantins, glossateurs, grands commentateurs du XVIe siècle; byzantinologues du XVIIe et XVIIIe, historiens et juristes du XIXe, tous étaient mis à contribution, de tous Monnier tirait quelque chose. Il n'avait garde d'oublier ses contemporains en quelque langue qu'ils écrivissent, car il lisait presque toutes les langues européennes. Il donna aussi un exemple à bien des byzantinologues en apprenant à fond (et sans quitter Bordeaux) le grec moderne. Les nombreux renvois qu'il fait à Kalligas, Paparrigopoulos, Sathas — pour ne parler que des morts — prouvent que le temps qu'il avait consacré au néo-hellénique n'avait pas été du temps perdu.

Comment avec des qualités si exceptionnelles Monnier n'a-t-il jamais connu la gloire et n'eut-il même qu'une assez tardive notoriété. C'est qu'il était modeste à l'excès, modeste au point de laisser enfouies dans la Nouvelle Revue Historique ses admirables études. A de rarissimes exceptions près, il n'en donnait jamais de tirage à part et ne voulut pas les réunir en volume. On ne put jamais aussi le décider à imprimer sa traduction des novelles post-justiniennes qui seule aurait suffi à lui donner du jour au lendemain une reputation

mondiale. „Que ceux qui veulent étudier le droit byzantin apprennent le grec médieval" me disait-il. Au fond je le soupçonne de n'avoir pas parfait sa traduction autant qu'il l'aurait voulu. De peur de quelques erreurs, fussent légères, il préférait laisser ses articles dans les revues et ses traductions dans ses cartons.

Il craignait aussi toujours que ses travaux n'intéressassent pas assez le public. Ainsi il admirait profondément Zachariae von Lingenthal en qui il saluait le restaurateur des études de droit byzantin, mais il estimait que sur bien des points l'œuvre du grand byzantinologue allemand devait être complétée ou révisée. A sa mort il conçut un travail qui outre une biographie complète de Zachariae devait comprendre une analyse accompagnée de discussion de chacune de ses œuvres. On voit le prix qu'aurait eu pour la byzantinologie un pareil travail. Monnier en fit paraitre la première partie dans la Nouvelle Revue Historique en 1896; mais il s'aperçut, ou plutôt crut s'apercevoir, que la chose n'interessait pas autant qu'elle l'aurait du et il en interrompit la publication. La modestie est certes la première des vertus mais la façon dont il la pratiquait doit nous consoler qu'elle se rencontre si rarement.

IV.

J'ai dit au début que l'absence quant à present de travaux sur H. Monnier rend difficile un résumé succinct de son œuvre.

Le renseignements bibliographiques donnés quelques pages plus haut montrent que tandis que de 1890 à 1900 Monnier s'est surtout occupé de droit public byzantin, il s'est tourné ensuite vers le droit pur.

Je n'ai pas qualité pour parler de cette dernière partie de son œuvre. Je dois dire cependant qu'elle dépasse en importance ce que paraissent indiquer les titres des études.

Cela est également vrai des monographies plus anciennes. Qui lit par exemple que Monnier a consacré plusieurs centaines de pages à l'Epibolé en conclut tout naturellement qu'il a examiné à fond l'assiette de l'impôt foncier à Byzance. En réalité Monnier a traité de plus, outre de l'impôt foncier sous tous ses aspects, à peu près de tous les impôts directs et même, à l'occasion de la politique financière de Nicéphore le logothéte, de tout le systeme fiscal byzantin.

Pareillement, à propos du droit de protimessis et de la Constitutio ἑκατέρῳ il a epuisé, on peut le dire, la question de la propriété foncière à Byzance et de la lutte des empereurs pour la petite propriété.

Et qui veut se rendre compte de l'ingéniosité, et de la profondeur de ses vues, du souci qu'il a de ne negliger ni aucune source ni aucun commentaire, n'a qu'à lire ses dissertations sur la capitatio, le capnikon, l'aerikon; qu'il lise aussi ses pages déjà citées sur la politique financière de Nicephore auxquelles Bury a rendu dans son Byzantine Empire (1912) un si juste hommage.

En résumé Henri Monnier était un des savants dont on ne reconnait toute la valeur qu'au moment où on les perd et dont la postérité s'occupe plus que les contemporains.

Paris, Mai 1921.

A. Andréadès
Professeur à l'Université d'Athènes.

N. G. Politis †.

Infolge unseliger Umstände, die eigennützige und niederträchtige Individuen verursacht haben, hatte ich über zehn Jahre lang, seit meiner Niederlassung in Deutschland, keinen brieflichen Verkehr mit meinem Lehrer an der Athener Universität und väterlichen Freunde Professor N. G. Politis. Indessen wurde mir am 24. November vorigen Jahres, an einem sonst für mich persönlich mit durchaus traurigen Erinnerungen verknüpften Tage, die Freude beschieden, eine großartige Reihe von Publikationen dieses Gelehrten in Begleitung eines eigenhändigen Schreibens desselben in Empfang zu nehmen. Der weise Professor schrieb mir u. a.: „. . . Σᾶς συγχαίρω ἀπὸ καρδίας διὰ τὴν ἵδρυσιν τοῦ καλλίστου τούτου ὀργάνου τῶν βυζαντινῶν καὶ νεοελληνικῶν σπουδῶν [= der Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher], εὐχόμενος, ὅπως ἑδραιούμενον ἐξακολουθήσῃ ἐπὶ μακρὰ ἔτη τὴν ἔκδοσίν του μὲ τὸ αὐτὸ σφρίγος καὶ μὲ τὴν αὐτὴν εὐρωστίαν. Ἀποβλέπων δ' εἰς τὴν ἐπιστέψασαν τοὺς πρὸς ἵδρυσιν αὐτοῦ ἀγῶνας σας ἐπιτυχίαν, ἐπιτυχίαν δικαιώσασαν τὰς προσδοκίας πάσας τῶν ἀσχολουμένων περὶ τὰς μαθήσεις ταύτας βυζαντινολόγων καὶ νεοελληνιστῶν, καθὼς καὶ τῶν φίλων σας, εἰς τοῦτο ἀποβλέπων . . . πρὸ πάντων δ' ἐκ τῆς ἐργατικότητος, τὴν ὁποίαν ἀνεπτύξατε κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη, δύναταί τις νομίζω ἀσφαλῶς νὰ συναγάγῃ ὅτι ἡ ὑγεία σας θὰ εἶναι σιδηρᾶ.[1]) Τῆς ἰδικῆς μου δ' ὅμως ὑγείας δυστυχῶς ἡ κατάστασις, ἐπιδεινωθεῖσα ἀπὸ τοῦ παρελθόντος φεβρουαρίου, εἶναι τοιαύτη, ὥστε μὲ πολλήν μου λύπην δὲν θὰ δυνηθῶ νὰ συνεργασθῶ εἰς τὸ περιοδικόν σας, τὸ ὁποῖον τόσοι ἐπιφανεῖς ἐπιστήμονες τιμῶσι διὰ τῶν ἔργων των. Ἀπὸ τοῦ φεβρουαρίου μὲν διέκοψα τὰ μαθήματά μου ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ καὶ ἀμβιβάλλω πολὺ ἂν θὰ δυνηθῶ νὰ τὰ ἐπαναλάβω κατὰ τὸ ἐρχόμενον πανεπιστημιακὸν ἔτος, τοὺς δὲ μῆνας τοῦ θέρους διῆλθον εἰς τὴν ἐξοχὴν ἀσχολούμενος μόνον εἰς ἀνάγνωσιν λογοτεχνικῶν ἔργων καὶ εἰς διορθώσεις τυπογραφικῶν δοκιμίων, τοῦτο δὲ κατὰ παράβασιν παραγγελίας τῶν ἰατρῶν, οἵτινες μοὶ ἀπηγόρευσαν αὐστηρότατα πᾶσαν ὁπωσδήποτε ἐπίπονον ἢ ἀνιαρὰν ἀσχολίαν. Ἡ μόνη μου δ' ἐργασία κατελθόντος εἰς τὰς Ἀθήνας, εἰς τὴν ὁποίαν ἐπὶ δίωρον νὸ πολὺ καθ' ἡμέραν ἀσχολοῦμαι, εἶναι ἡ περισυλλογὴ καὶ κατάταξις πρὸς ἔκδοσιν διατριβῶν μου σποράδην κατὰ καιροὺς δημοσιευμένων. Διότι ἐγὼ καὶ ἐκ τῆς ἡλικίας μου καὶ ἐκ τῆς παθήσεώς μου ἔχω δίκαιον νὰ ὁμιλῶ καὶ νὰ φροντίζω περὶ Nachlaß. . . . δὲν τολμῶ νὰ ἐπαναλάβω τὴν ἔκδοσιν τῆς Λαογραφίας, ὄχι μόνον διὰ τὴν μεγίστην αὔξησιν τῶν δαπανῶν τῆς ἐκδόσεως, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἀβεβαιότητα τῆς ἐκπληρώσεως τῶν ὑπὸ τῶν τυπογράφων ἀναλαμβανομένων ὑποχρεώσεων." Dieser Brief ist wohl einer von den letzten, die der nie rastende Gelehrte überhaupt geschrieben hat; denn er sank am Anfang dieses Jahres jäh in die Gruft. Die wissenschaftlichen Interessen des Verstorbenen erstreckten sich auf viele Gebiete, er war an der Kapodistrias-Universität zu Athen zwar Professor für Mythologie und Altertumskunde, jedoch war die mittel- und neugriechische Sprache, Volksdichtung und Literatur sein Lieblingsgebiet. Hier wirkte er bahnbrechend und in dieser Beziehung bilden seine wissenschaftlichen Werke unstreitig eine Zierde der internationalen Forschung. Als Schriftsteller verstand es N. G. Politis immer, sein reiches faktisches Material durch klare leitende Gedanken zu beleuchten und mit wohl-

1) Ach! Seit mehreren Jahren kämpfe ich fortwährend gegen hartnäckige und heimtückische Krankheiten! Selbst diese Wörter schreibe ich, indem ich schwerleidend auf dem Liegestuhl arbeite.

tuendem Gefühl zu durchwärmen, und als Lehrer vermochte er es vortrefflich, zugleich das Wissen mitzuteilen und die Liebe zur Wissenschaft zu erwecken. Einstweilen seien nur die aufrichtigsten Gefühle der Trauer und der Dankbarkeit gegen den Verstorbenen zum Ausdruck gebracht, wir hoffen, in nächstem Heft einen ausführlichen Nachruf für diesen hervorragenden Vertreter des neugriechischen Geistes bringen zu können. N. A. B.

Staat und Kirche in Griechenland.

Die Frage nach dem Verhältnisse zwischen Staat und Kirche im vergrößerten Griechenland ist in der letzten Zeit sehr brennend geworden und hat zu ihrer Beantwortung eine stattliche Reihe von Schriften hervorgerufen. Hierunter zeichnet sich durch historischen Geist, Beobachtungsfeinheit und wohlbegründete Polemik die Schrift des auch philosophisch gebildeten Professors für Theologie an der Athener Universität Herrn Dr. C h r i s t o s A n d r o u t s o s, Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου, aus (vgl. oben S. 250). Prof. Androutsos ist der energische Führer einer ansehnlichen Gruppe (ihr haben sich unter anderen auch mehrere griechische Politiker angeschlossen), die zwar nicht für die Trennung der Kirche vom Staate, jedoch für die absolute Unabhängigkeit der ersteren von letzterem in Griechenland eintritt; die Parteipolitik darf sich nicht in Kirchendinge einmischen, sie ist ja die Urheberin manches Übels in der Kirche des Griechenstaates gewesen, wie wohl den Kennern der dortigen Verhältnisse nicht unbekannt ist; das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel muß wieder das Oberhaupt d e r g e s a m t e n g r i e c h i s c h e n Kirche werden, und manche kirchlichen Einrichtungen älterer Zeiten, die jetzt gar keine oder nur beschränkte Geltung haben, müssen wiederbelebt werden. Dies sind die Hauptgedanken, von welchen die erwähnte kirchenpolitische Gruppe von Prof. Androutsos ausgeht und die der Gelehrte in der oben angeführten Schrift begründet. In ihr ist der Abschnitt „Ἡ Βυζαντιακὴ συναλληλία" (S. 9–21) zur richtigen Erfassung der einst in Byzanz herrschend gewesenen Verhältnisse zwischen Staat und Kirche sehr beachtenswert, auf S. 93 ff. die Kritik über einige ältere griechische Theologen (P h a r m a k i d i s, O i k o n o m o s, M i s a e l A p o s t o l i d i s, K o n t o g o n i s) interessant, jedoch vielleicht nicht immer gerecht. Hinsichtlich des so unklug begangenen Fehlers der Trennung der Kirche des Griechenstaates von dem ökumenischen Patriarchat zu Konstantinopel beruft sich Prof. Androutsos (S. 99) auf H e i n r i c h G e l z e r, den besten Kenner des christlichen Ostens, der sich mit Recht über diese Trennung als einen unverzeihlichen kirchlich-politischen Fehler des jungen Griechenlands beklagt hat (Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient. Leipzig, 1900, S. 82 ff.).

Gegen diese Ausführungen und Auffassungen von Prof. Androutsos wendet sich Herr Dr. theol. D e m. S i m o u M p a l a n o s in einer kleinen Schrift: Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία (siehe oben S. 250); sie ist in bescheidenem und korrektem Ton verfaßt und zeigt die von uns angenehm empfundene, recht moderne Weltanschauung des Verfassers, die in griechisch-theologischen Kreisen eine seltene Ausnahme ist, bringt jedoch, wie ich glaube, gar nichts zur Widerlegung der Androutsos'schen Auffassungen. L. B.

Die Inschrift aus Panion vom Jahre 882,

worüber vgl. B.-Ng. Jb. 1 (1920) S. 238, steht (eigentlich nach A. Papadopoulos Kerameus, Beiheft zum 17. Bd. der Zeitschrift des Hellenikos Philologikos Syllogos zu Konstantinopel ['Αρχαιολογικὴ 'Επιτροπὴ] S. 94, Nr. 28, Taf. IV, Nr. 1), auch bei Albert Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie... réunis par Th. Homolle (Paris 1892) S. 415, Nr. 86^{z3}.
N. A. B.

Zum ἀνακεφαλίζω.

Zu den von St. Xanthoudidis, oben S. 205, angeführten Belegen für dieses Verbum erlaube ich mir hinzuzufügen: Wundertaten des hl. Artemios „... τῇ ἀκμῇ τῆς σμίλης ἥψατο τῆς δορᾶς τοῦ δεξιοῦ διδύμου τοῦ νοσοῦντος. ὁ δὲ ἀνακεφαλίσας ἰδεῖν τί ποιεῖ, εἶδεν ἑαυτὸν ὑγιῆ". Ath. Papadopoulos Kerameus, Varia graeca sacra (Petersburg 1909) S. 30^{6-7}. N. A. B.

Albert Thumbs Bücherei.

Der allzufrüh aus unserer Mitte am 14. August 1915 geschiedene Professor Albert Thumb wirkte bekanntlich zuletzt an der Straßburger Universität. Seine reichhaltige, vor allem für neugriechische und albanesische Philologie wertvolle Bücherei wurde von Straßburg, nachdem dieses den Deutschen verloren gegangen war, nach Freiburg i. Br. transportiert und an dem Sprachwissenschaftlichen Universitäts-Seminar dieser Stadt deponiert. Unser Mitarbeiter, Herr Dr. H. Buck, der im vorigen Jahre als erster die Bücherei Thumbs — nachdem sie Eigentum des genannten Universitäts-Seminars geworden war — durchzustudieren Gelegenheit hatte, trägt sich mit dem lobenswerten Gedanken, einen orientierenden und zugleich werbenden Artikel über Thumbs Bücherei zu schreiben, in dem aufgefordert werden soll, durch freiwillige Übersendung von Druckschriften (Selbständiges sowohl wie Separatabzüge) die Sammlung auf der Höhe zu erhalten und auch weiter auszubauen, namentlich ihre neugriechische und albanesische Abteilung. Zu diesem schönen Zwecke versprechen wir gern unsere Mitwirkung. N. A. B.

Die byzantinischen Studien an der Innsbrucker Universität.

Herr Professor C. F. Lehmann-Haupt, der verdienstvolle Historiker, dessen 60. Geburtstag wir unlängst feierten, schreibt uns unter dem 22. Juni 1921 aus Innsbruck, seinem gegenwärtigen Tätigkeitsort: „Es wird Sie interessieren, zu hören, daß mein Amtszimmer jetzt eine Stätte byzantinischer Forschung geworden ist, weil Kollege Mordtmann jetzt endgültig wieder nach Innsbruck zurückgekehrt ist und seine wichtigen Forschungen hier fortsetzt." Außerdem ist unser verehrter Mitarbeiter Dr. J. Sölch, der die historische Landeskunde Kleinasiens mit besonderer Vorliebe pflegt, seit vorigem Jahre Ordinarius für Geographie und Leiter des Geographischen Seminars in Innsbruck. So ist die Universität dieser Stadt in der Tat eine hervorragende Stätte byzantinischer Studien. N. A. B.

E. Preuschens Handwörterbuch zu den Schriften des NT,

das in der Zeit 1908—1910 erschienen ist und schon vergriffen war, wird durch Herrn Prof. D. Walter Bauer eine neue Bearbeitung erfahren. Für die sprachliche Auslegung der Bibel und verwandter Literatur ist die neu-

griechische Sprache von großer Bedeutung (vgl. zuletzt meinen Aufsatz in der „Berliner Philologischen Wochenschrift“ Bd. 40 [1920] Sp. 476—478). Es liegt daher im allgemeinen Interesse, wenn die griechischen Fachgenossen die Gelegenheit ergreifen, Hinweise und Einzelbeobachtungen aus dem Neugriechischen zum Bibelgriechischen dem Herrn Prof. D. Walter Bauer (Göttingen, Herzberger Landstraße 26) zugehen zu lassen. N. A. B.

ΑΝΑΦΟΡΙΚΩΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗΝ ΤΟΥ κ. **Felix Haase.**

(= Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher Bd. I, 1920, S. 419—420).

Παρατηρῶ τὰ ἑξῆς: α′) Σκοπὸς τῆς διατριβῆς μου περὶ συμβόλων καὶ συμβολικῶν βιβλίων δὲν ἦτο ἡ ἱστορικὴ ἔρευνα περὶ ἑνὸς ἑκάστου ἐξ αὐτῶν, ἀλλὰ νὰ καταδείξω, ὅτι κακῶς αἱ ὁμολογίαι τοῦ ιϛ′ καὶ ιζ′ αἰῶνος ἐχαρακτηρίσθησαν ὡς συμβολικὰ βιβλία τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. β′) Ἐν τῇ εἰσαγωγῇ μου εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν δογμάτων ὀλίγον ἔλαβον ὑπ' ὄψιν τὰς ἱστορικοδογματικὰς μελέτας Ῥώσσων καὶ Καθολικῶν, διότι, ὡς σημειῶ ἐν τῇ διατριβῇ μου, ἐν μὲν τῇ Δυτικῇ Ἐκκλησίᾳ ἡ ἱστορία τῶν δογμάτων δὲν ἐσημείωσε μεγάλας προόδους καὶ εἶναι ζήτημα, ἂν δύναται νὰ γίνῃ λόγος περὶ ἐπιστημονικῆς ἱστορικοδογματικῆς ἐρεύνης ἐν αὐτῇ μὲ τοὺς τεθειμένους δεσμοὺς ἐν τῇ ἐρεύνῃ, ἐν δὲ τῇ ἡμετέρᾳ Ἐκκλησίᾳ ἡ ἱστορία τῶν δογμάτων εὑρίσκεται ἔτι εἰς τὰ πρῶτα αὐτῆς βήματα.

Ἐν Ἀθήναις. Δημήτριος Σίμου Μπαλᾶνος.

Erwiderung.

Wenn man auch das vom Verf. angegebene Hauptziel gelten lassen kann, so ist doch die Nichtbenutzung wichtiger Quellen und Literatur zu bedauern, zumal auch die abendländischen Symbole behandelt werden. Ich gebe indes gern zu, daß Mp. in seinen kurzen Ausführungen nicht näher auf die einzelnen Probleme eingehen konnte.

Breslau. Felix Haase.

Ausgabe des Romanos.

Die Subskription auf die kritische Ausgabe des Romanos (vgl. diese Jahrbücher I, 1920, 456) hat trotz umfangreicher und kostspieliger Propaganda den gewünschten Erfolg nicht gehabt. Statt der vom Verleger geforderten 500 Subskribenten haben sich nur etwa 120 gefunden. Vor allem ist die Beteiligung von seiten der griechischen Nation weit hinter den Erwartungen zurückgeblieben. Das liegt teilweise an unvorhersehbaren Ereignissen, so an dem Regierungswechsel in Athen und dem griechisch-türkischen Krieg. Den schlimmsten Schlag bedeutete es, als ich als Antwort auf ein Schreiben an Prof. N. Polites in Athen, worin ich ihn um Fürsprache beim griechischen Unterrichtsministerium bat, die Nachricht vom Tode des vortrefflichen Gelehrten erhielt, von dem ich die wirksamste Hilfe erwarten durfte. Auf ein wichtiges Werbungsmittel, die Versendung eines Sonderabdruckes des Weihnachtsliedes des Romanos (Byz. Zeitschr. 24, Heft 1) an alle Abonnenten dieser Jahrbücher, mußte in letzter Stunde wegen Einspruchs der Redaktion der Byz. Zeitschrift verzichtet werden. Wenn sich keine Gönner finden, die den Absatz der fehlenden 380 Exemplare gewährleisten, so muß die Ausgabe des größten griechischen Kirchendichters, ein gutes Teil von Krumbachers und meiner Lebensarbeit, ungedruckt bleiben.

Ich lasse das Verzeichnis der bisherigen Subskribenten, geordnet nach Sprachgebieten, folgen. Eine Zahl in Klammern bezeichnet die Anzahl der bestellten Exemplare. Anon. bedeutet: anonym durch Buchhändler.

Deutsches Sprachgebiet:

Institutsbibliotheken: Neutest. Seminar Univ. Berlin, Kunstschule der Benediktiner Beuron, Akad. Braunsberg, Univ. Freiburg i. B., Univ. Göttingen, Osteurop. Seminar Univ. Hamburg, Philol. Seminar Univ. Heidelberg, Philol. und Theol. Seminar Univ. Kiel (je 1), Univ. Leipzig, Bayr. Staatsbibl. München, Univ. München, Seminar f. klass. Phil. und Mittel- u. Neugr. Seminar Univ. München (je 1), Benediktinerpatres München (2), Juvenatsbibliothek Franziskaner Neiße II.

Private: Universitätslehrer Dornseiff (Basel), Wilcken (Berlin), Rücker (Breslau), Allgeier (Freiburg i. B.), Peterson (Göttingen), Boll (Heidelberg), Heisenberg (München), Howald, Schwyzer und Tschudi (Zürich, je 1). — Lehrer an höheren Schulen: Glöckner (Bunzlau), v. Blumenthal (Freiburg i. B.), B. A. Müller (Hamburg), H. Lamer (Leipzig), Merten (Weimar). — Cand. phil. Hans Werner (Jena). — Anon. (35).

Übrige Sprachgebiete:

England: Prof. H. D. Bell (London), Prof. Dawkins (Oxford), Anon. (2).

Frankreich: Anon. (2).

Griechisches Sprachgebiet: Seminar klass. Phil. Univ. Athen, Theol. Hochschule Chalki (10), Universitätsprofessoren Bernadakis, Menardos und Skias (Athen), je 1), Dr. Nikos A. Bees (Berlin), Anon. (5).

Italien: Dr. A. Vogliano (z. Zt. Berlin) (10).

Jugoslawien: Archaeol. Staatsmuseum Spalato, Dr. Granics (Karlowitz).

Niederlande: Anon.

Polen: Prof. Sajdak (Posen), Prof. Ganszyniec (Lemberg).

Rumänien: Theol. Fakultät Univ. Czernowitz, Seminar Prof. Banescu in Cluj.

Skandinavische Staaten: Univ. Lund, Prof. Lundström und Nachmanson (Lund, je 1), Anon. (2).

Ungarn: Univ. Budapest, Fachschriftsteller Gyula Czebe (Budapest).

Ich danke allen Subskribenten, besonders dem Redakteur dieser Jahrbücher Herrn Dr. Nikos A. Bees, dem hochwürdigen Metropoliten von Seleukia, Direktor der Hochschule auf Chalki, und Herrn Dr. A. Vogliano, sowie dem opferwilligen Verlag von B. G. Teubner für ihre tatkräftige Unterstützung, und gebe die Hoffnung auf schließlichen Erfolg noch nicht auf.

Berlin. P. Maas.

Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie.

Unter diesem Titel werden zwanglose Beihefte zu unseren Jahrbüchern erscheinen. Die erste Nummer enthält „Byzantinische Siegelbeschreibungen. Studien zur byzantinischen Kulturgeschichte“ von Dr. Nikos A. Bees (Βέης) und wird im Herbst 1921 erscheinen. Abonnenten der Jahrbücher erhalten Vorzugspreise. Diesbezügliche Prospekte werden bald in Umlauf gesetzt werden.

Verlag der Byz.-Neugr. Jahrbücher.

273

VICTOR SCHULTZE

DEM UNERMÜDLICHEN FORSCHER UND ANREGENDEN LEHRER

ZUM

70. GEBURTSTAGE

(13. DEZEMBER 1921)

GEWIDMET VON

FREUNDEN UND SCHÜLERN

I. Abteilung.

Tubias.

Unter den Kämpfen Judas des Makkabäers (165—161 v. Chr.) sind die der Befreiung der im Ostjordanlande lebenden Juden dienenden im 5. Kapitel des ersten Makkabäerbuchs erzählt. Der Text bietet im einzelnen eine Anzahl schwieriger Probleme. Eines von diesen sei hier berührt.

Die in die Festung Dathema (?) geflüchteten Juden berichten brieflich an Judas 1. Macc. 5,13: καὶ πάντες οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν οἱ ὄντες ἐν τοῖς Τουβίου τεθανάτωνται. Die Parallelüberlieferung 2. Macc. 12,7 erwähnt die Tatsache, daß Judas 750 (oder 500) Stadien von Kaspin (Chasphor?) in Charak Juden gefunden habe, die „Tubianer" geheißen hätten (τοὺς λεγομένους Τουβιανοὺς (so Cod. V., Τουβεινοὺς Cod. A) Ἰουδαίους. An der ersten Stelle haben die Ausleger Τουβίου oft als Genitiv eines Ortsnamens Τούβιον gefaßt, den man gern mit Tob identifizierte. Aber dagegen spricht die sprachliche Sonderbarkeit des Ausdrucks, die dann angenommen werden müßte: οἱ Τουβίου wird jeder griechisch Empfindende zuerst übersetzen *die Leute des Tubias,* und das wird bestätigt durch die Parallele Τουβιανοί; denn die gewöhnlich als Latinismus erklärte Endung -ιανός zeigt die Zugehörigkeit zu einer Person an. Neutestamentliche Parallelen wären etwa οἱ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ Gal. 5,24 und Χριστιανοί Act. 11,26.

Also „bei den Leuten des Tubias" lebten im zweiten vorchristlichen Jahrhundert Juden, die darum „Tubianer-Juden" hießen, irgendwo im Ostjordanland. Man wird „die Leute des Tubias" für Bezeichnung eines Ostjordan-Stammes halten dürfen, dessen Eponymos ein Tubias war.

Nun finden wir etwa hundert Jahre vor den Makkabäerkämpfen einen Ammoniter-Scheech T u b i a s (Τουβίας[1]) in jüngst entdeckten Papyri aus dem Faijûm, die in der Pubblicazioni della Società Italiana (PSI) III—V erschienen und dann von C. C. Edgar und Ulrich Wilcken behandelt sind (vgl. Archiv für Papyrusforschung VI, S. 363 ff.). Ein

1) Die Form mit ου ist nicht wesentlich verschieden von der üblicheren mit ω. Auch Esra 2,60 ist Τουβιου für Τωβιου als Variante überliefert, vgl. Encyclopaedia Biblica IV, Sp. 5109.

Sklavenkaufkontrakt des 3. Jhs. v. Chr. aus Birta im Ammoniterland notiert als Zeugen zwei Männer, die als τῶν Τουβίου ἱππέων κληροῦχοι bezeichnet werden. Dazu kommt ein Brief des Tubias selbst an Ptolemaios Philadelphos! Der Ammoniter-Häuptling hatte dem Ägypter-König eine Anzahl seltener Tiere übersandt, und dazu in knapper, alles anderer als serviler Stilisierung einen Brief geschrieben, der in einer Abschrift uns heute vorliegt.

Die Vermutung, daß dieser Tubias der Philadelphos-Zeit der Eponymos jenes Stammes ist, den wir dann in Ammon zu suchen hätten, ist naheliegend. Die Benennung von Stämmen nach früheren Schechs ist wohl nicht selten. Man kann aber die Möglichkeiten mit ins Auge fassen, daß der Stammesname älter ist und daß der etwa hundert Jahre nach dem Briefschreiber in den Makkabäerkämpfen auftauchende Name *Tubias* von einem Enkel oder Urenkel des Briefschreibers ebenfalls noch geführt worden ist. Einen anderen Ammoniter-Schech, Timotheos, nennt das erste Makkabäerbuch übrigens auch. Jedenfalls wird man in Τουβίου 1. Makk. 5, 13 nicht länger einen Ortsnamen suchen dürfen.

Berlin-Wilmersdorf, 26. 6. 1921. **Adolf Deißmann.**

Nachtrag (4. 8. 1921). Hugo Greßmann, dem ich am 29. 6. 1921 vorstehenden Artikel im Manuskript gezeigt und dadurch auf den Tubias der Papyri aufmerksam gemacht hatte, äußerte mir die Absicht, über ihn im Zusammenhange mit anderen „Tobiaden" aus Ammon (besonders dem Neh. 2, 10 ff. erwähnten Tobias) zu schreiben. Er hat das dann umgehend in einem Artikel der Sitzungsberichte der Berliner Akademie vom Juli 1921 getan. Es ist für mich nicht ganz erfreulich, daß durch das frühere Erscheinen der Arbeit Greßmanns meine eigene Notiz an Frische eingebüßt hat, da Greßmann die neuen Einzelheiten (den Sklavenkaufkontrakt, den Brief des Tubias an den König von Ägypten und das Ineinandergreifen der jüdischen Überlieferung und der Papyri) ebenfalls verwertet. Wer aber Greßmann kennt, weiß, daß jede Illoyalität bei ihm ausgeschlossen ist, und ich spreche meinerseits gern: κοινὰ τὰ τῶν φίλων. [Vgl. jetzt auch Theol. Lit.-Ztg. 1921 Sp. 190.]

Das Bild vom „Tor des Lichtes“.

Sprachliches und Religionsgeschichtliches.

In seinem „Dialog mit Tryphon“ führt Justin im 7. Paragraphen aus[1]): Ἐγένοντό τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου πάντων τούτων τῶν νομιζομένων (heidnischen) φιλοσόφων παλαιότεροι, μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες, ἃ δὴ νῦν γίνεται· προφήτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν. Ihre Schriften seien noch vorhanden, von ihnen sei die Erkenntnis der Wahrheit zu holen. Sie hätten Christus verkündigt und Wunder getan, damit man an sie glaube; die falschen Propheten seien von einem unreinen Geiste erfüllt und vollbrachten ihre Wunder durch die Dämonen. Er schließt den Abschnitt mit den Worten: Εὔχου δέ σοι πρὸ πάντων φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας· οὐ γὰρ συνοπτὰ οὐδὲ συννοητὰ πᾶσίν ἐστιν, εἰ μὴ τῷ θεὸς δῷ συνιέναι καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ. Der Christ fordert also seinen Gegner auf, Gott darum zu bitten, daß ihm „die Tore des Lichts“, d. i. das Verständnis des Alten Testaments, geöffnet werde.

Auf diese Stelle Justins hat Wetter in seiner Untersuchung über den Begriff des Lichtes in der hellenistischen Frömmigkeit sich berufen, um damit seine These, daß der Ausdruck φῶς τῆς γνώσεως nicht biblischen, sondern hellenistischen Ursprungs sei, zu bekräftigen.[2])
Auf die Herkunft des Begriffs „Licht der Erkenntnis“ werde ich in einer besonderen Untersuchung zurückkommen; hier soll nur das Bild vom „Tor des Lichts“ behandelt werden.

Nun hat Wetter mit Recht neben Justins Worte einen Satz aus den Oden Salomos gestellt. Das zwölfte dieser altchristlichen Lieder schildert die Herrlichkeit des Logos und sagt im 3. Vers[3]): „Er hat in mir seine Erkenntnis viel gemacht, weil der Mund des Herrn das

1) Migne, Patrologia, Series Graeca VI, 492 (Bekehrung Justins).

2) Phōs (Φῶς). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. Skrifter utgifna af K. Human. Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 17, 1 (1915), 47.

3) A. Ungnad und W. Staerk, Die Oden Salomos (Kl. Texte f. theol. und phil. Vorles. u. Üb., hgb. von H. Lietzmann, Nr. 64 (Bonn 1910), 15 Nr. 12, 3.

wahre Wort ist und die Tür seines Lichtes." Also auch hier finden wir die πύλη τοῦ φωτὸς αὐτοῦ im Zusammenhang mit der γνῶσις, dem ἀληθὴς λόγος und dem Mund des Herrn.

Aus dieser zweiten Stelle ergibt sich, wo das Bild beheimatet ist; so gnostisch es auch zunächst anmutet, so ist es doch nicht hellenistischer, sondern biblischer Herkunft. In dem späten Psalm 119, 130 (nach griechischer Zählung 118, 130) heißt es nämlich im Urtext: פֵּתַח־דְּבָרֶיךָ יָאִיר מֵבִין פְּתָיִים „das Tor deiner Worte (d. i. dein Mund) leuchtet (= erleuchtet), macht verständig die Einfältigen". Die Erklärer unterscheiden allerdings zwischen פֵּתַח und פֶּתַח; jenes bedeute „Eröffnung, Erschließung, d. h. gewährter Einblick" (vgl. syr. Aph. erleuchten, Einsicht geben, arab. pataḥa, etwas dem Verständnis eröffnen) und dieses „Tor, Pforte". So sagt z. B. Duhm zu der Stelle[1]): „פֵּתַח, nur hier, mit ē ausgesprochen, um den eigentlichen Sinn des Begriffs פֵּתַח zu markieren, da der eigentliche Sinn „Tür" nicht anwendbar ist: „die Auslegung deiner Worte erleuchtet, macht Unüberlegte einsichtsvoll". Allein noch Hieronymus muß in seiner Übersetzung der Psalmen aus dem Hebräischen offenbar einfach פֶּתַח gelesen haben, denn er überträgt: „Ostium sermonum tuorum lucidum, docet parvulos"[2]), während er in seinem Kommentar zu den Psalmen eine andere Übersetzung gibt: „Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis"[3]); die zweite Übersetzung schließt sich an die Septuaginta an, deren Text lautet: ἡ δήλωσις τῶν λόγων σου φωτιεῖ καὶ συνετιεῖ νηπίους. Entweder hat also auch der Grieche schon einen Unterschied zwischen פֵּתַח und פֶּתַח gemacht und das erste gelesen oder er hat für das ihm ungeläufige und auf Gott bezogen wohl anstößige, allzu anthropomorphe Bild eine naheliegende Umschreibung gewählt. Ebenso umschreiben Ambrosius[4]) und Augustin[5]) nach den Septuaginta: „manifestatio verborum tuorum illuminat, et intelligere facit parvulos". Jedenfalls bleibt es dabei, daß der Palästinenser Justin, der mit dem Urtext vertraut war, wie auch der Autor der Salomonischen Ode, vermutlich ein in der alexandrinischen Mystik großgewordener Christ,

---

1) Kleiner Handkommentar zum Alten Testament (Tübingen 1899) VIII, 268.

2) Edit. Frobenius (Basel 1567) VIII (ohne Paginierung). Biblia Regia III, 502. Bekanntlich ist die Punktation späteren Ursprungs (durchgeführt im 7.—9. Jh. n. Chr.) und darum für die ältere Zeit nicht unbedingt maßgebend.

3) A. a. O. VIII, 182. Das Gleiche hat Hilarius Pictaviensis im Tract. in psalm. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien) XXII, 507.

4) Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien) LXII, 380.

5) Maurinerausgabe (Paris 1691), IV, 1350.

der wahrscheinlich das Alte Testament gleichfalls im hebräischen Text kannte, das Bild letzlich aus dem Psalm haben.

Freilich wendet Justin den Plural πύλαι an, während der Autor der Ode den Singular „Tür seines Lichtes“ braucht. Man kann sich aber für diesen Wechsel des Numerus auf Mich. 7, 5 berufen, wo es heißt: מִשֹּׁכֶבֶת חֵיקֶךָ שְׁמֹר פִּתְחֵי־פִיךָ „vor der, die in deinen Armen schläft, bewahre die Pforten deines Mundes“; Ein- und Mehrzahl konnten demnach in gleicher Bedeutung verwendet werden. Der Grieche umschreibt wieder: ἀπὸ τῆς συνκοίτου σου φύλαξαι, τοῦ ἀναθέσθαι αὐτῇ τι, was dafür spricht, daß er auch an der andern Stelle einfach פֶּתַח dem Sinne, nicht dem Wortlaut nach wiedergab und das Hapax legomenon פֵּתַח eine spätere Deutung ist.

„Licht“ hat in diesem Zusammenhang die im Alten Testament übliche Bedeutung „Verständnis, geistige Erleuchtung“, φωτισμός, die von Gott gegeben wird und den Einfältigen verständig, einsichtig macht, ihm Gotteserkenntnis, γνῶσις θεοῦ, gibt. Will man den Psalmvers richtig deuten, so darf man in den פְּתָיִים, νήπιοι, nicht „parvuli“ sehen, sondern die Masse der Ungebildeten, die gewöhnlich עַם הָאָרֶץ heißen.[1]) Das Bild von der erleuchtenden Wirkung des Wortes ist allerdings nicht auf das Alte Testament beschränkt. Ein babylonisches Gebet an Ischtar beginnt[2]):

„Gut ist's, dich anzuflehen,
denn geneigt ist dein Gehör;
dein Blick (bringt) Erhörung,
dein Ausspruch Licht.“

Und dem Stoiker ist der λόγος das Licht, die φωνή das φῶς νοῦ τοῦ τέως κεκρυμμένου[3]), wie denn auch Aetius von der Stimme erklärt[4]): λέγεται δὲ καὶ παραχρηστικῶς ἐπὶ τῶν ἀλόγων ζῴων φωνὴ καὶ τῶν ἀψύχων, ὡς χρεμετισμοὶ καὶ ψόφοι. κυρίως δὲ φωνὴ ἔναρθρός ἐστιν, ἔστι γὰρ φωτίζουσα τὸ νοούμενον. Allein in den oben behandelten Texten ist das Kennzeichen die Verbindung der beiden Bilder „Tor“ und „Licht“. Ohne letzteres begegnet uns das erste in dem Fragment aus der Bacchylides Päanen[5]): ἕτερος δὲ ἐξ ἑτέρου σοφός, τὸ δὲ

1) Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (Berlin 1906), 216.

2) Der alte Orient VII (Leipzig 1905), 3, 16.

3) R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen (Straßburg 1901), 86 nach Johannes von Euchaita V, 178.

4) Stobaeus, Eclogen (Wachsmuth) I, 497, 8 ff. vgl. Plutarch περὶ τῶν ἀρεσκόντων IV, 19 (Wyttenbach IV, 2, 638).

5) Clemens Alex., Strom. V, 248, 10 (Sylb.) Theodoret, sermo 1 de fide (ed. Paris 1642, IV, 477). Bergk, Poet. lyr. gr. III, 1231 fr. 14 [13].

πάλαι, τὸ δὲ νῦν, φησὶ Βακχυλίδης, ἐν τοῖς Παιᾶσιν· οὐδὲ γὰρ ῥᾷστον ἀρρήτων ἐπέων πύλας ἐξευρεῖν. Aus der Verknüpfung beider Bilder scheint mir die Zusammengehörigkeit Justins und der Salomonischen Ode mit dem Psalm klar hervorzugehen. wie auch aus dem inneren Zusammenhang der Stellen, die alle von Gottes Offenbarung reden.

Wenn nun in einer der hermetischen Schriften uns die Ermahnung begegnet[1]): ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσαντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα, so hat wohl Wetter auch damit Recht, daß er sie gleichfalls mit den andern in Beziehung setzt.[2]) Auch hier handelt es sich um die Erkenntnis Gottes aus seiner Offenbarung und der Ausdruck γνώσεως θύραι ist nur eine andere, leicht geänderte Wendung für φωτὸς πύλη, zumal die Ergänzung λαμπρὸν φῶς im folgenden Satzgliede ausdrücklich steht. Es ist nach dem Vorhergehenden sehr fraglich, ob in diesem Texte, wie Reitzenstein ihn deutet[3]), nach orientalischen Vorstellungen von einem Palaste der γνῶσις die Rede ist, vielmehr scheint sie sagen zu wollen, der „Führer" der Seele geleite zur Erkenntnis, zum Verständnis, zur Erleuchtung durch die göttliche Weisheit und Offenbarung. Die Wendung ist von Justin und dem Autor der 12. Ode Salomos aus zu verstehen, nicht umgekehrt. Auch die πύλαι des Lichtes oder Lichtschatzes in den koptisch-gnostischen Schriften[4]) gehen zuletzt wohl darauf zurück.

Der Befund unserer Untersuchung mahnt zur Vorsicht in der Ableitung religiöser Begriffe bei christlichen Autoren aus der heidnischen Mystik. Es liegt ähnlich mit dem Ausdruck φῶς τῆς γνώσεως, wovon später mehr.

Die vorstehenden Bemerkungen waren bereits zum Druck eingesandt, als ich auf eine weitere, interessante Parallele aufmerksam wurde: sie findet sich am Ende des manichäischen Traktats, der, in chinesischer Sprache überliefert, durch Chavannes und Pelliot herausgegeben und übersetzt ist.[5]) Es wird dort von dem „Envoyé de la lumière", also Mani, gesagt[6]): „il est aussi la porte de lumière qui délivre des prisons solides des trois mondes". Könnte man das zu-

1) Corpus Hermet. VII, 2. 2) Wetter, Phōs 47.
3) Die hellenistischen Mystrienreligionen (Leipzig und Berlin 1910), 124.
4) Wetter, Phōs 47.
5) Journal Asiatique, 10. série, tom. XVIII (1911), 499 ff.
6) A. a. O. 586.

nächst in dem Sinne verstehen, daß durch Mani (bezw. die Gottesboten) wie durch eine Tür des Lichts die Erlösten in die Seligkeit eingehen, so wird doch in den folgenden Ausführungen der Deutung des Bildes eine andere Richtung gewiesen[1]): „Maintenant, par l'avantage bienheureux de la forme supérieure, nous avons pu voir les marques distinctives extraordinaires du Grand Saint; en outre, nous avons entendu la porte de la Loi merveilleuse telle qu'elle a été exposée précédemment, ce qui a supprimé pour nous les tourments et les impuretés . . . . les saints du passé, en nombre incalculable, ont tous pu, grâce à cette porte, s'affranchir des quatre difficultés, et tous les êtres qui ont des corps sont parvenus dans le domaine de la lumière où ils ont reçu une félicité illimitée. Notre seul désir est que dans l'avenir toutes les natures lumineuses puissent rencontrer une semblable porte de lumière; si elles la voient et si elles l'entendent, qu'alors, comme l'ont fait les saints du passé et comme nous l'avons fait nous-même aujourd'hui, en entendant la Loi, elle se réjouissent, et que leurs cœurs s'ouvrent et comprennent; et qu'en vénérant profondément et en se prosternant, elles acceptent [cet enseignement] sans concevoir de doute ou d'anxiété."

Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß die „Pforte des Lichtes", von der es heißt, daß sie „gesehen und gehört" werden kann, wie das „Tor des Lichtes" im Ps. 119, 130 das erleuchtende Gesetz Gottes (la Loi merveilleuse) ist. Auch im Psalm bedeutet „deine Worte" das Gesetz, auf das sich das ganze Lied bezieht und das im v. 105 נֵר (gr. λύχνος) und אור (gr. φῶς), wie so oft in der jüdischen Literatur, genannt wird. Da nun nicht gut anzunehmen ist, daß das manichäische Bild älter ist als das jüdische, so wird man nicht umhin können, die Abhängigkeit des manichäischen Traktats von der jüdischen Quelle, vielleicht durch allerlei Zwischenglieder, anzuerkennen. Das ist nicht ohne Bedeutung für die augenblicklich im Vordergrund des Interesses stehende Frage nach den literarischen Beziehungen zwischen Manichäismus und Hellenismus, Judentum und Christentum, zumal wir noch weitere Folgerungen ziehen dürfen.

In der bekannten Rätselrede Jesu Joh. 10, 7—9 sagt Jesus: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων. πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί· ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα. ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται, καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει. Man nennt den Text von v. 7 nicht ohne Grund undurchsichtig[2]) und hat an seiner Ursprünglichkeit Zweifel

1) A. a. O. 588 f.
2) Handbuch zum Neuen Testament II, 2 (1912), W. Bauer, Johannes 102.

erhoben.[1]) Sollte sich die Schwierigkeit nicht lösen, wenn man θύρα im Sinne von „Offenbarung Gottes, Erleuchtung, Verständnis" faßt, also ähnlich wie in der Psalmstelle? Damit ließe sich auch die Betonung des „Hörens seiner Stimme" und das οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν (auf die Diebe und Räuber) τὰ πρόβατα gut verbinden, ebenso v. 9, wo Christus doch wohl „den Vermittler aller wahren geistigen Leitung"[2]) bedeutet. Die Doppeldeutigkeit des Bildes, die einmal die Tür als Gleichnis für die Offenbarung Gottes, der die Menschen erleuchtet, verwendet und dann wieder den Sinn so darstellt, daß durch die Tür die Gerechten, Erlösten, Gotteskinder eintreten, gibt dem Ganzen das Verwirrende. Daß der Gottesbote als Träger der Offenbarung selbst θύρα genannt wird, weil aus ihm als dem Mund Gottes (vgl. die 12. Ode Salomos) die Weisheit und Erkenntnis ausströmt, begegnet uns ja auch in dem manichäischen Traktat.

Nun wird, meine ich, auch die oft besprochene Stelle aus Hegesipp[3]) klar. In der Schilderung des Todes des Jacobus sagt jener: τίνες οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ, τῶν προγεγραμμένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν, ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ. καὶ ἔλεγε, τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα. ἐξ ὧν τινὲς ἐπίστευσαν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός .... und später: ἐπεὶ ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος, ἀπάγγειλον ἡμῖν, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ. καὶ ἀπεκρίνατο φωνῇ μεγάλῃ· τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Reitzenstein[4]) meint, daß θύρα τοῦ Ἰησοῦ wie im Mandäischen die „Sekte Jesu" bedeute; es ist wohl richtiger, die Frage so zu verstehen: „was ist die Lehre von Jesus?"

Auch das Wort des Ignatius[5]) wird heranzuziehen sein: καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείττων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ. αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία· πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ. Der, dem die Geheimnisse Gottes vertraut sind und — das ist doch die Ergänzung — sie den Menschen kundtut, heißt die Tür zum Vater. Für das Verständnis im Sinne des Offenbarers Gottes spricht die

1) A. a. O. Die Schriften des Neuen Testaments übers. usw. von J. Weiß IV (1918), 123.

2) A. a. O. (Handbuch).

3) Bei Eusebius, Kirchengesch. II, 23.

4) Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung. Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. 1919, 12. Abh., 70.

5) Patrum apostol. opera ed. v. Gebhardt, Harnack u. Zahn II (1876), 78.

interpolierte Fassung der Stelle[1]): καλοὶ μὲν οἱ ἱερεῖς . . . . οὗτός ἐστιν ἡ πρὸς τὸν πατέρα ἄγουσα ὁδός, ἡ πέτρα, ὁ φραγμός, ἡ κλείς, ὁ ποιμήν, τὸ ἱερεῖον, ἡ θύρα τῆς γνώσεως, δι' ἧς εἰσῆλθον Ἀβραὰμ κτλ., wo die alte lateinische Version[2]) hat: ianua scientiae et agnitionis vgl. κλεὶς τῆς γνώσεως Luc. 11, 52. Das bedeutet fraglos, daß man durch Jesus Gott erkennt und durch diese Tür der Gotteserkenntnis zu Gott eingeht. Es wird wohl auch nicht ohne Beziehung zu der im Philadelphinerbrief ausgesprochenen Anschauung sein, wenn der manichäische Traktat sagt: „Les saints du passé, en nombre incalculable, ont tous pu, grâce à cette porte, s'affranchir des quatre difficultés, et tous les êtres qui ont des corps sont parvenus dans le domaine de la lumière où ils ont reçu une félicité illimitée." Dazu darf man endlich einen Text aus Arnobius[3]) stellen: „a nullo animas posse vim vitae atque incolumitatis accipere, nisi ab eo, quem rex summus huic muneri officioque praefecit (d. i. Christus). hanc omnipotens imperator esse voluit salutis viam, hanc vitae, ut ita dixerim, ianuam, per hanc solum est ingressus ad lucem, neque alia datum est vel irrepere vel invadere, ceteris omnibus clausis atque inexpugnabili arce munitis". Bezieht sich das teilweise offenbar auf Joh. 10, 1 (ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν), so ist doch auch der Begriff des Lichttors angedeutet (ingressus ad lucem vgl. im manichäischen Traktat: parvenus dans le domaine de la lumière, wobei an die Erlösung ins Licht der Erkenntnis und an die Versetzung in das himmlische Reich des Lichts gedacht werden kann), der möglicherweise auch bei der Schilderung des Tors im Hermasbuch[4]) mitgewirkt hat: ἡ δὲ πύλη (d. i. Jesus) οὕτως ἔστιλβεν ὑπὲρ τὸν ἥλιον, ὥστε με θαυμάζειν ἐπὶ τῇ λαμπηδόνι τῆς πύλης.

Vermengung des Bildes aus Joh. 10 mit dem andern bei Mt. 7, 13. 14 liegt bereits oben bei Arnobius vor „ianua vitae", ebenso bei Pseudo-Clemens[5]): διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς.

Die Naassenerpredigt[6]), die Hippolyt überliefert hat, geht vom Ps. 23 (24), 7. 9 aus, spricht dann von dem Zug Jakobs nach Mesopotamien und seinem Traum in Bethel Gen. 28, 17: καὶ ἐθαύμασε τὴν οὐράνιον πύλην εἰπών· „ὡς φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος· οὐκ ἔστι τοῦτο ἀλλ' ἢ οἶκος θεοῦ καὶ αὕτη ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ". διὰ τοῦτο, φησί, λέγει ὁ Ἰησοῦς· „ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή", was auf den τέλειος ἄνθρωπος,

---

1) A. a. O. 240. 2) A. a. O. 241.
3) Adversus gentes II, 65.
4) Simil. IX, 2, 2; Patr. apost. opera III (1877), 200.
5) Homil. III, 52.
6) Reitzenstein, Poimandres (1904), 93.

den Adamas, bezogen wird; durch die Wiedergeburt, den Durchgang durch diese Pforte, wird das Unvollkommene gerettet. Hier wie im I. Clemensbrief[1]: πύλη γὰρ δικαιοσύνης ἀνεῳγυῖα εἰς ζωὴν αὕτη, καθὼς γέγραπται· „Ἀνοίξατέ μοι πύλας δικαιοσύνης· εἰσελθὼν ἐν αὐταῖς ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ· αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ." πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεῳγυιῶν, ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ, ἐν ᾗ μακάριοι πάντες οἱ εἰσελθόντες καὶ κατευθύνοντες τὴν πορείαν αὐτῶν ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, ἀταράχως πάντα ἐπιτελοῦντες handelt es sich um abgeleitete Schilderungen, die mit Zitaten jonglieren, denen ein ganz anderer Sinn eignet.

Wenn endlich in der 17. Ode Salomos[2], die Jesu Hadesfahrt beschreibt, es von dem Herrn heißt:

und nichts erschien mir verschlossen,
weil ich die Pforte zu allem war,

so ist hier wohl auf Apc. 3, 7 = Jes. 22, 22 zurückzugreifen: ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυείδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει.

Zuletzt mache ich noch darauf aufmerksam, daß ein Schüler Abulafias, Joseph ben Abraham Gikatilla[3], im 14. Jh. ein Buch schrieb שַׁעֲרֵי אוֹרָא „Lichttore", in der Tat für kabbalistische Offenbarungen ein treffender Titel.

Luxemburg. **A. Jacoby.**

1) Patr. apost. opera I (1876), 80.
2) Ausg. von Ungnad u. Staerk 19.
3) Haucks Real-Encyclopädie IX (1901), 625.

Die Vita des Theodor, Erzbischofs von Edessa.

Auf ein bisher nur wenig beachtetes Heiligenleben aus dem 9. Jh. möchten diese Zeilen die Aufmerksamkeit lenken. Schon 1879—1885 freilich ist die altslawische Übersetzung dieser Vita herausgegeben worden von der „Gesellschaft der Liebhaber des alten Schrifttums" in ihren Veröffentlichungen Nr. 46, 61, 72 und Vasiljevskij hat in dem Pravoslavnyj Palästinskij Sbornik Bd. 4, Lief. 2, S. 263 aus ihr ein Bruchstück mitgeteilt. Mir wurden die Angaben in dem Katalog der Handschriften der Kasanschen Geistl. Akademie (Kasan 1881 und 1885) Anlaß, 1891 einen Schüler zur Untersuchung und wo möglich Herausgabe der Vita aus Handschriften der Moskauer Synodalbibliothek anzuregen. Berufliche Aufgaben nötigten ihn, die Arbeit abzubrechen. Aber bereits war sie ohne unser Wissen von anderer Seite in Angriff genommen worden. 1892 erschien die Edition von J. P o m j a l o v s k i j , Das Leben unseres heiligen Vaters Theodor, Erzbischofs von Edessa (žitie iže vo svjatych otca našego Θeodora archiepiskopa Edesskago], St. Petersburg (XVIII + 147 S.). Seiner Ausgabe hat Pomjalovskij zugrunde gelegt cod. gr. 15 nach Matthäis Katalog der Handschriften der Moskauer Synodalbibliothek, eine Pergamenthandschrift in Folio aus dem Jahr 1023 (ihr Schreiber ein Theophanes), auf Bl. 227^r—285^r die Vita Theodors enthaltend, Bl. 285^v—297^v seine Capita practica. Angemerkt hat Pomjalovskij die Varianten aus Nr. 18 der Moskauer Synodalbibliothek (Katalog Matthäi), einer Handschrift in Großquart, in dem die Vita bietenden Teil 11./12. s. Bl. 112^v—181 die Vita Theodors, Bl. 182—198 dessen Capita practica enthaltend. In der Einleitung teilt er aber auch mit die Varianten aus Nr. 82 Bl. 32 ff., einer Bombyzinhandschrift s. 13, der Bibliothek zu Chalki bei Konstantinopel, auf Grund einer von Papadopulos-Kerameus angefertigten und ihm freundlichst überlassenen Abschrift, die den Text der Vita bis c. 48, S. 48 der Edition Pomjalovskijs darbot; die Handschrift selbst enthält ihn bis c. 101, S. 109. Pomjalovskij weist auch darauf hin, daß die zweite Hälfte der Vita (von S. 54 an [c. 54 Ende]) sich in Paris. gr. Nr. 776, s. 15 (Omont I, 193) findet. — Die altslawische Übersetzung ist für die Ausgabe n i c h t verwertet.

Die Vita Theodors darf in mannigfacher Hinsicht ein Interesse in Anspruch nehmen. Sie ist von Theodors eigenem Schwestersohn Basilius aufgezeichnet, ihr Verfasser daher gut unterrichtet, auch die erstrebte Einkleidung in rhetorische Formeln verhüllt nicht den geschichtlichen Tatbestand. Auch für das Einzelne im Leben Theodors bietet sie genaue Daten. Theodor ist der jüngere Bruder der Mutter des Basilius, seine Eltern Symeon und Maria, durch die Fürbitte des Märtyrers Theodor und des Apostels Paulus ward er ihnen geschenkt. Zwei Jahre alt wird er getauft, mit fünf Jahren einem Lehrer übergeben, zunächst mit geringem Erfolg; um so erfreulicher sind seine Fortschritte, als er nach zwei Jahren, nach einem wunderbaren Traum unter dem Altar, auf dem die Liturgie vollzogen worden war, vom Bischof zum Lektor geweiht worden; er erlernt nunmehr leicht nicht nur die Schrift, sondern auch die allgemeinen Wissenschaften bei einem Priester Sophronios (c. 5 f.). Achtzehnjährig verliert er den Vater, im Jahr darauf die Mutter. Er gibt nun das Erbe teils der Schwester, teils den Armen, geht, einundzwanzig Jahre alt, nach Jerusalem und begehrt dort die Aufnahme in das Sabbas-Kloster. Von dem Abt Johannes als seinen geistlichen Vater erzogen, bewährt er sich durch fleißige Händearbeit, sorgfältige Beteiligung an allen Gottesdiensten, besonders auch den nächtlichen Gebeten, Schriftstudium und Fastenaskese. Nach fünf Jahren mit der Verwaltung der Ökonomie betraut, dient er dem Abt als Hand, Mund und Stab. Nachdem er so das Stadium des Gehorsams durchlaufen, betritt er, noch vom sterbenden Abt dazu eingesegnet, die Palästra der Hesychia, sowohl zur Vervollkommnung der eigenen Seele, wie um den Seelen anderer als Heilsvermittler zu dienen. Vierundzwanzig Jahre verbringt er in solchem engelgleichen und leiblosen Wandel (v. 15, S. 12), dabei oftmals auch die Jordanwüste durchwandernd. Nur Brot und Wasser, und auch sie nur spärlich, sind ihm Speise und Trank, sein Eifer im Fasten noch durch den in anhaltendem Gebet übertroffen (c. 16). Ausgezeichnet durch Sanftmut und Bruderliebe, dient er mit seiner Gabe der Lehrhaftigkeit nicht nur den Klostergenossen, sondern auch den Umwohnern; auf die Bitte der ersteren hat er seine erbaulichen Ansprachen gehalten, die — von einem Tachygraphen nachgeschrieben — der Vita von ihrem Verfasser angeschlossen worden (c. 40). Bei einer Anwesenheit des Patriarchen von Antiochien in Jerusalem wird er, natürlich widerstrebend, zum Bischof von Edessa geweiht. Nach Edessa geleitet ihn auch, mit zwei anderen Brüdern, der Verfasser der Vita und schildert seinen feierlichen Einzug daselbst (c. 44 f.).

Nicht um ein Phantasiegebilde handelt es sich somit, sondern um

einen geschichtlichen Bericht. — Aber wie verhält es sich nun mit der Geschichtlichkeit des Einzelnen? In eigentümlicher Weise hebt sich heraus das als eine „Würze“ seiner Erzählung c. 19 ff. über das Martyrium eines Mönches des Sabbas-Klosters namens Michael, eines Verwandten Theodors, Mitgeteilte. Die Anklage der Seide, der Gemahlin des Königs Adramelech, die Disputationen vor diesem über das Christentum gegenüber dem Judentum und Islam, das Martyrium Michaels erwecken berechtigte Bedenken; als Tatsache ist das letztere ja schwerlich anzuzweifeln, im Streit über den Leichnam des Märtyrers zwischen Jerusalem und dem Sabbas-Kloster entscheidet der König zugunsten des letzteren (c. 32 f.). — Anders aber als mit jener „Würze“ dürfte es sich mit dem Bericht über die durch seinen Kampf mit den von den örtlichen Gewalten begünstigten Häretikern veranlaßte Reise des Bischofs an den königlichen Hof zu Bagdad verhalten, bei der Basilius sein Begleiter war. Als Theodor in Bagdad eintraf, war der König an einem schmerzhaften Augenleiden und einer Lungenentzündung erkrankt. Durch Vermittlung des christlichen Leibarztes erlangt jedoch Theodor Zutritt zu ihm und heilt ihn mit in Wasser aufgelöstem Staub vom heiligen Grab. Er wird daraufhin reich beschenkt und den Häretikern in Edessa die Auslieferung ihrer Kirchenschätze an die orthodoxe Kirche befohlen. Dazu sollten die Nestorianer und Eutychianer aus den Städten vertrieben, ihre „Synagogen“ zerstört werden, den Manichäern die Zungen ausgeschnitten werden (c. 74). Die große Mehrzahl der Manichäer entschloß sich zur Taufe, die andern κακιγκάκως ἀπώλοντο. Die hartnäckigen Nestorianer und Eutychianer wurden vertrieben, so daß die Kirche Edessas Eine Herde ward, auch der Besitz und die Einkünfte der häretischen Kirchen ihr eigen (c. 75). — Theodor, der nun vielfachen Zutritt zum König erhielt, weiß diesen in vertraulichen Unterredungen für das Christentum zu gewinnen; er beherrschte die griechische, syrische, arabische und persische Sprache (c. 81). An verborgener Stätte am Ufer des Tigris läßt sich der König zusammen mit drei ihm treuergebenen alanischen Sklaven taufen; der Verfasser der Vita vertrat dabei an ihm und einem der Sklaven die Patenstelle und sprach das Εὐλόγησον δέσποτα; in einem verborgenen Gemach des Palastes empfing der König das Abendmahl und weitere Unterweisung von seiten des Bischofs. Ihm Teile des heiligen Kreuzes zu vermitteln, wird Theodor an den Kaiserhof Theodoras und Michaels gesandt. Diese begrüßen den König als einen Sohn Abrahams und der Sarah, als einen neuen Isaak, in einem mit Goldschrift hergestellten Brief; die in ein prachtvoll ausgestattetes Kästchen gelegten Teile des Kreuzes wurden von Theodor dem König als θεῖα σύμβολα τῆς ἀφράστου

οἰκονομίας nur im Beisein jener drei Getauften übergeben (c. 85 f.). Der jüdische Archisynagoge in Bagdad, der eine Disputation herbeigeführt, ward von Theodor wunderbar mit Stummsein bestraft (c. 89 f.); nach dreitägiger Kerkerhaft erkennt er die Wahrheit des Christentums an, wird unter dem Namen Samonas getauft und empfängt die Sprache wieder (c. 91). Vom König wird hernach Theodor reich beschenkt, unter Mitgabe jenes Kreuzesteils entlassen (c. 102) — auch mit Gaben für die Auferstehungskirche und für die Kirche in Edessa (c. 103). Er überbringt nach nur kurzem Aufenthalt in Edessa die Geschenke nach Jerusalem; über Antiochien, wo auch das Kloster des Symeon aufgesucht wird, zieht er nach Edessa heim, wo auch der in Bagdad zurückgebliebene Diakon wieder bei ihm eintrifft (c. 104).

Die Fülle spezieller Angaben in dieser Schilderung kann Basilius nicht aus den Fingern gesogen haben. Von christlichen Leibärzten am königlichen Hofe wissen wir auch sonst aus jener Zeit; so von dem Leibarzt am Hofe Mutawakkils (Weil, Kalifen II, 370). Die Verhältnisse im Kalifenreich waren damals überaus verwirrte. Mavia könnte Muajjad sein, bei dem eine Zugänglichkeit für christliche Einwirkungen nicht ausgeschlossen gewesen zu sein scheint; Beziehungen zum byzantinischen Hofe konnten ihm bei seinem Gegensatz zu seinen Brüdern nur erwünscht sein. Auf unaufgeklärte Weise ist sein Tod erfolgt. Die Herrschaft von Theodora und Michael weist in die fünfziger Jahre des 9. Jhs. Die Erzählung der Vita kann daher nicht als geschichtlich völlig wertlos beiseite geschoben werden.

Das eigentliche Interesse, das die Vita Theodors beanspruchen darf, ist begründet in der geradezu typischen Weise, in der in ihr das Christentum der Kirche ihrer Zeit zur Ausprägung gelangt. Als Wesen des Christentums wird bezeichnet die Verbindung von Orthodoxie mit einem entsprechenden Wandel πίστεως δεῖ πρὸ πάντων ἀντέχεσθαι ὀρθοθόξου καὶ πολιτείας ἀρίστης· οὔτε γὰρ πολιτείας ἀκρίβεια καθ' ἑαυτὴν ὠφέλιμος... οὔτε μὴν ὀρθὴ ὁμολογία ἀγαθῶν ἔργων ἄμοιρος οὖσα (c. 39, S. 33; c. 46, S. 42, 12 ff.). Das erste Anliegen des Verfassers gilt daher dem orthodoxen Bekenntnis. Seine Formeln kehren immer wieder. Den orthodoxen Glauben einzuschärfen hält Theodor für seine erste Aufgabe als Bischof von Edessa. Der einzige Grund ist der von dem heiligen Geist durch die Apostel und die Väter gelegte und durch die ökumenischen Synoden bestätigte, auf dem dann der Bau guter Werke aufzuführen ist (c. 46, S. 42). Entsprechend den Entscheidungen jener Synoden wird das orthodoxe Dogma von Theodor eingehend dargelegt (c. 46 f.) und werden die von ihnen verurteilten Häresien dem gegenübergestellt (c. 48—52). — Daß die heiligen Stätten in die Hände der

Ungläubigen gekommen sind, ist Strafe für die monotheletische Häresie des Constans (c. 21). Dem König sucht Theodor vor allem das orthodoxe Bekenntnis darzulegen (c. 80). Er überliefert ihm das Symbolum in syrischer Sprache und prägt ihm ein das Trishagion und Vater Unser und verlangt Verwerfung Muhammeds und der arianischen und manichäischen Häresien (c. 81).

Natürlich ist die ganze Vita von höchster Wertung des Kultus getragen. Die Vollziehung der heiligen Mystagogie, des unblutigen Opfers, ist die hohe Aufgabe des Hierarchen (c. 5). Zu den rechten Gebeten den König anzuleiten, ist das besondere Anliegen des Bischofs; vgl. namentlich das eingehende Gebet c. 83.

Hinsichtlich des christlichen Lebens hebt der Verfasser dessen doppelte Gestalt hervor: die Frömmigkeit des Laien und die asketische des Mönches (c. 25, S. 23, 8 ff.). Dem letzteren gilt seine ganze Sympathie. Der Erbauung der Mönchsgemeinde sollten dienen die Paränesen Theodors (c. 40). Da Pomjalovskij nicht auch sie in seine Edition aufgenommen, läßt sich nicht feststellen, in wieweit sie sich mit denen Theodors von Studion berühren. Aus dem Sabbas-Kloster hat ja solche Unterweisungen das Studion-Kloster überkommen. Als ein Beispiel jener Unterweisungen ist die c. 39 mitgeteilte Ansprache anzusehen. Es soll ihn als echten Mönch kennzeichnen, wenn von Theodor gerühmt wird, wie er in seinem engelgleichen und die menschliche Natur überschreitendem Leben sich alles entbehrlichen Besitzes entäußert, an dürftiger Nahrung sich genügen läßt, eifrig betend die bösen Geister überwindet (c. 15). In der Nacht hält er an am Gebet, nur ein bis zwei Stunden dem Schlaf widmend, heilige Bücher schreibt er ab (c. 16). Sein ganzes Verhalten ist jeder Tugend voll: allen dient er mit seiner Lehrgabe (c. 17. 37).

Als die vollkommensten Vertreter des Mönchtums erscheinen dem Verfasser die Einsiedler, insonderheit die Styliten. Bei Edessa findet Theodor zahlreiche, einst vom Kaiser Mauritius für solche errichtete Säulen vor. Nur ein einziger Stylite weilte noch daselbst und zwar schon seit 95 Jahren; daneben auch Frauen unter der Leitung einer Vorsteherin, eine von jenen als Inclusa in strengster Form. Der Stylite erzählt dem Bischof seine Geschichte. Mit seinem Bruder hat er bei Babylon in der Einsamkeit geweilt, behütet von einem Engel. Da habe er einst gesehen, wie sein Bruder aufs äußerste erschrocken, plötzlich sich bekreuzend davongeeilt. Er habe dann an jener Stelle einen Sarg mit Gold gefunden, es an sich genommen, eine Kirche davon erbaut und ausgeschmückt, ein Cönobium für 40 Mönche und ein Hospital begründet, Tausende den Armen verteilt, aber schlechterdings nichts

für sich behalten. Sich viel weiser als seinen Bruder dünkend, sei er in die Einsamkeit zurückgekehrt. Der Engel aber habe ihn belehrt, daß er den Menschen und nicht Gott zu gefallen gesucht habe; seinen Bruder werde er nicht wiederfinden; er aber solle nach Edessa auf die Säule beim heiligen Georgios gehen. Erst nach fünfzig Jahren erscheint ihm dann wieder der Engel und verleiht ihm, Gute und Böse an begleitenden Engeln oder Dämonen unterscheiden zu können (c. 65 ff.). Der Stylite kann auch Theodor seinen Erfolg beim Perserkönig vorhersagen. — In Bagdad weiß der eine Höhle bewohnende Bruder des Styliten um dessen Brief, den Theodor ihm mitgebracht (c. 76), wie auch hernach um den Besuch des Königs und die Vorgänge in Bagdad (c. 92). Alle die für die heiligen Eremiten charakteristischen Züge begegnen in der Vita; sie ist zugleich ein Beitrag zum Eremitenwesen. Eben dies Typische, das doch nicht schablonenhaft, begründet den eigentümlichen Wert der Vita, die deshalb nicht dem Unbeachtetsein anheimfallen darf.

Göttingen. **Nathanael Bonwetsch.**

Zu Ps.-Theodorus Priscianus.

Unter den vielen noch nicht gedeuteten magischen Formeln bei Ps.-Theodorus Priscianus (vgl. Jos. Fahney, De Ps.-Theodori additamentis, Diss. Münster 1913, 44 ff.) befindet sich auch 314, 33 gegen Kopfschmerz ein WaΛYPIZЄ, = offenbar imper. von dem aus lat. *valere* gebildeten οὐαληρίζειν.

Ebd. 314, 7 De capitis querellis: ***nam in charta scribis*** αφ ***lina et capiti suspendis.*** Zu lesen ist: αω, ***liga*** etc. Der erste und letzte Buchstabe wird oft verbunden im Zauber gebraucht, und zwar nach Apocal. XXII 13 ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος. So lesen wir in der berühmten Ars Kotoria (cod. Amplon. qu. 28ª fol. 39ʳ): ***Deus qui es alpha et o, principium et finis universorum*** etc., und Radulphus Cadomensis nennt den Christengott einfach ***Alpha*** (Du Cange s. Alpha).

Lwów (Lemberg). **R. Ganszyniec.**

Hagiographische Lesefrüchte. 1—4.

1. J o h. B. A u f h a u s e r, Eine apokalyptische Vision des hl. Georg. Βυζαντίς II (1911) 137—142.

Der Herausgeber hat die Grundsätze, die für solche dem ein-
achen Volke als Lektüre dienenden und von einem halbgebildeten
Kopisten geschriebenen Texte allgemein anerkannt sind, auch seiner-
eits durchführen wollen. Er erklärt: „In folgender Edition werden
ür Ermöglichung eines leserlichen Textes die sehr zahlreichen Ita-
ismen stillschweigend nach der historischen Orthographie korrigiert.
)ie sprachlichen Eigentümlichkeiten bleiben unberührt." Er hat aber
n vielen Stellen seinen löblichen Vorsatz nicht befolgt und manche
tazismen, und zwar nicht nur einfache, sondern auch für das Ver-
tändnis der betreffenden Stelle bedeutungsvolle, in seinem Texte
nbehelligt stehen lassen.

Carl van de Vorst hat ihm in den Analecta Bollandiana XXXI
. 101 eine Reihe solcher Unterlassungssünden nachgewiesen, zu
énen wir noch folgende hinzufügen: 138, 3 ἄρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς
ιανοίας ἡ μ ῶ ν, ἀδελφοί: lies ὑ μ ῶ ν. — 15/18 ὁ δι' εὐσπλαγχνίαν
φατον· ἐ μ φ υ τ ε ύ σ α ς τῷ θεράποντί σου Μωσῇ ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει . . .
ιφάνισόν μοι σεαυτόν: der hl. Georg bittet Gott, er möge, wie einst
uf dem Sinai seinem Knechte Moses, so auch jetzt ihm in aller
einer Herrlichkeit erscheinen. Das Verbum ἐμφυτεύσας paßt nicht
echt; zum mindesten müßte es doch ein Objekt bei sich haben, um
nzugeben, was denn Gott Moses eingepflanzt hat. Eine Lücke scheint
doch weniger wahrscheinlich zu sein als eine Korruptel. Entsprechend
er Bitte des hl. Georg („erscheine auch mir"), erwartet man einen
usdruck wie „der du einst zu Moses vom Himmel herabgekommen
st", und den erhalten wir durch die leichte Besserung ἐ π ι φ ο ι τ ή σ α ς;
i die Änderung würde noch geringfügiger sein, wenn wir zu der
i den Lexika aus Aretaeus belegten Nebenform ἐπιφοιτεύω greifen
ollen. — 139, 14 τ έ σ σ α ρ η ς τροχούς: C. van de Vorst will hier mit
recht die attische Form τέσσαρες oder τέσσαρας hergestellt wissen,
nn die mittel- und neugriechische Form des Nominativs und Akku-
ivs lautet τέσσαρεις (τέσσερεις) oder τέσσερις. Dasselbe gilt für 140, 7

(τέσσαρης accus.) und 141, 7. 15 (τέσσαρης nomin.). — 140, 16/18 ἡ ψυχή μου εἰς ἔγκλησιν τελείαν ἐγένετο καὶ ἡ γλῶσσά μου κεκώλυται τῷ λάριγγί μου: lies ἔκλυσιν, κεκόλληται und λάρυγγί, d. h. meine Seele kam zu völliger Auflösung und meine Zunge klebte an meinem Gaumen; der letztere Ausdruck stammt aus Psalm 21, 16. — 19 statt ζωφώσασα lies ζοφώσασα.

Hieran schließen wir einige anderweitige Verbesserungen der Überlieferung, die nicht weniger einfach sind als die Korrektur der itazistischen Fehler: 138, 9/10 μετὰ τὸ γεννηθῆναι τὸν ἅγιον Γεώργιον καὶ ἀνδριθῆναι: lies ἀνδρισθῆναι. — 139, 7 ὄρθισον ἐν τῷ ὄρει καὶ ὄψει ἃ ᾐτήσω: lies ὄρθρισον, d. h. geh früh morgens auf den Berg usw. Für ὀρθρίζω vgl. die Vita Theodorae Alexandr. p. 30, 1 Wessely: ὄρθρισον ἐπὶ τὴν ὁδὸν τοῦ μαρτυρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου; 1. Mos. 19, 2. 27; Ps. 62, 1; Luc. 21, 38. — 9/10 κατεύθυνον τὰ διαβήματά σου κατὰ τὸ λόγιόν σου (= Ps. 118, 133): lies διαβήματά μου. — 23 ἐπὶ τὴν βορράν: lies τὸν βορρᾶν. — 25 ἡ ψαλμῳδία φοβερὰ διαλύων νοῦν καὶ ψυχήν: der Sinn der Worte könnte untadelig erscheinen; der Gesang der himmlischen Heerscharen war furchtbar und vernichtete Sinn und Seele. Aber dennoch scheint mir der durch die leichte Korrektur διακλύων gewonnene Ausdruck passender zu sein. Das Verbum διακλύω ist eine späte Nebenform zu διακλύζω = erfrische, vgl. Cotelerius in den Notae in vitam s. Sabae p. 322. Das Adjektivum φοβερός wiederum bedeutet bekanntlich im Spätgriechischen auch das, was „furcntbar schön", d. h. prächtig, wundervoll ist, vgl. Aug. Nuth, De Marci Diaconi vita Porphyrii episc. Gaz. Bonn 1897 p. 37—38. Für die vulgärgriech. Beziehung des maskulinen Partizips διακλύων auf das Femininum ψαλμῳδία vgl. Joh. Compernass, Gregorios Lobrede auf die 318 Väter usw. Bonn 1908, S. 42—43. — 27 τροχοὺς ἐρχομένους βιαίους: im Hinblick auf den früher (139, 15) vorgekommenen Ausdruck ἤρξαντο ἔρχεσθαι βιαίως könnte man versucht sein, auch hier βιαίως zu lesen.

Während der Herausgeber, wie oben gezeigt ist, für die Reinigung des überlieferten Textes von itazistischen Schreibfehlern zu wenig gesorgt hat, ist er andrerseits zu weit gegangen, wenn er 140, 2—4 eine vollberechtigte sprachliche Erscheinung der späten Gräzität korrigieren zu müssen geglaubt hat. Es heißt dort: εἶδον δυνάμεις πολλὰς κατερχομένας, καὶ νεφέλη φωτεινὴ μετ' αὐτῶν καὶ ἐν μέσῳ τῆς νεφέλης εἰκὼν ἀνθρώπου καθαρωτέρα ἡλιακῆς ἀκτῖνος; so lautet die Überlieferung, an der ich (außer den schon vom Herausgeber gebesserten Schreibfehlern ἄνου und καθαροτέρα sowie der von C. van de Vorst vorgenommenen Korrektur ἀκτῖνος statt ἀκτίνας) nur die Itazismen φωτινὴ

und εἰκὸν zurechtgestellt und hinter κατερχομένας ein Interpunktionszeichen gesetzt habe. Der Herausgeber hat es für nötig gehalten, um eine straffere Konstruktion zu erzielen, νεφέλην φωτινὴν und εἰκόνα .... καθαροτέραν (sic) zu schreiben, ein für unseren vulgären Text, der für klassischen Satzbau und kunstvolle Periodisierung durchaus kein Verständnis hat, ganz unberechtigtes Beginnen. Von seiner Änderung hätte ihn schon die ganz analoge Redeweise im folgenden (Z. 10—11) abhalten sollen. — Auch 141, 12/13 τὸ δὲ σκεῦος τὸ χρυσοῦν τὸ τὴν εὐωδίαν πληροῦντα τὰ πάντα hat die Änderung des Herausgebers πληροῦν mehr die altgriech. Sprachnorm im Auge gehabt als die Eigentümlichkeit der spätgriech. Sprache, in der sich häufig eine Partizipialform auf -οντα findet (als Vorläufer des neugriech. absoluten Partizips auf -οντας), z. B. τὸ παιδίον ἐτῶν ὑπάρχοντα ἑπτά, vgl. J. Vogeser, Zur Sprache der griech. Heiligenlegenden, München 1907, S. 40.

Schließlich will ich zu 140, 10/11 die zugrunde liegende Bibelstelle III. Reg. 19, 11/12 nachtragen und auf den interessanten volkstümlichen Gebrauch von δίδωμι in zwei Phrasen hinweisen: 139, 12 ἦλθεν ἀπὸ ἀνατολὴν ἀστραπὴ πυρὸς καὶ ἔδωκεν πλησίον μου, d. h. der Blitz schlug neben mir ein, und 140, 15—16 καὶ ἦλθεν ἀκτὶς ἡλίου καὶ ἔδωκέν μοι εἰς τὴν κορυφήν, d. h. ein Sonnenstrahl traf mein Haupt. Sie gehören zu dem bekannten Ausdruck δοῦναι = schlagen (mit der Ellipse von πληγήν), vgl. Wunder des hl. Artemios p. 71, 27—28 Pap.-Kerameus: ὡσάν τις ἁπλῆν θέλων δοῦναι und Theoph. Chron. p. 437, 16 Bonn. δὸς αὐτῷ κατὰ κρανίου = gib ihm eins auf den Schädel.[1])

2. Th. Nissen, Enkomion des Theodor. Studites auf den hl. Arsenios. Byzantin.-Neugriech. Jahrbücher I (1920) 241—262.

Auch der Herausgeber dieser Lobrede bekennt sich hinsichtlich der kritischen Behandlung seines in zwei Hss. überlieferten Textes zu Grundsätzen, die allgemeiner Zustimmung sicher sein können. Nachdem er die größere Ursprünglichkeit der Münchener Hs. (M) betont hat, versichert er, er habe es ebensosehr vermieden, offenbare Schreiberversehen zu konservieren, wie durch voreilige Korrektur vermeintliche Fehler zu emendieren. Bei der praktischen Durchführung dieser Grundsätze scheint er jedoch bisweilen gegen sie verstoßen zu haben: 246, 17/18 τί οὖν; συνδιαμείψομεν καὶ ἡμεῖς τοῖς προλαβοῦσι τὸν χρόνον καὶ οἴσομεν τηλικοῦτον ζημιῶδες κτλ.; lies

1) Erst während des Druckes dieser Bemerkungen ging mir die Edition Aufhausers (Miracula s. Georgii, Lips. 1913) zu, in der auf S. 137—147 ein Wiederabdruck der oben behandelten Vision gegeben und ein Teil der von mir beanstandeten Stellen bereits vom Herausgeber selbst verbessert ist.

mit M συνδιαμείψωμεν und οἴσωμεν. Nachdem der Herausgeber bei seinem Autor allerlei Vulgarismen anerkannt hat, ist die Scheu vor dem Konj. Aor. οἴσω (= ἐνέγκω) nicht gerechtfertigt, vgl. Theod. Stud. Magna Catech. l. II p. 206, 18 Pap.-Ker. ὑπὲρ τούτων ἁπάντων τί ἡμεῖς συνανοίσωμεν; Phot. epist. 71 p. 391, 28 Val. εἴσεται δέ, ἐπειδὰν τὴν κρίσιν οἴσῃ. Für διαμείβω τὸν χρόνον (lasse die Zeit verstreichen) vgl. Theod. Stud. Magna Catech. p. 837, 4. — 248, 5/6 καὶ λαβόντες αὐτὸν μεθ' ἑαυτὸν ἀπῆλθον: lies ἑαυτῶν. Hier ist ein offenbares Versehen des Kopisten konserviert. — 30 τῇ δὲ καρδίᾳ συμπολιτεύων ταῖς ἄνω δυνάμεσιν: mit Unrecht ist die von M überlieferte (in Passows Lexikon gerade aus Theod. Stud. belegte) Form συμπολεύων (B: συμπεριπολῶν) emendiert. — 250, 5/6 καὶ μαθών, ὅτι εἰς Θηβαΐδα διὰ λινάρια ὑπάγουσιν, ἀπήγγειλαν τῷ γέροντι: lies ἀπήγγειλεν (scil. ὁ ἀββᾶς Ἀλέξανδρος). Das ν ἐφελκυστικὸν steht in diesem Text überaus häufig auch vor Konsonanten, z. B. 253, 16. Man könnte an einen Druckfehler denken (wie es 262, 20 ἔχθρου statt ἐχθροῦ und 261, 33 παγαῖς statt πάγαις sind), wenn nicht im kritischen Apparat die Form wiederkehrte. — 251, 18/19 ὡς οὖν ἀνηγγέλη αὐτῇ ταῦτα, κελεύει: weder der Umstand, daß das Subjekt des Nebensatzes nicht ausdrücklich wiederholt ist (aus Z. 15 ὁ Θεόφιλος), noch auch der Subjektwechsel im Hauptsatz (vgl. 249, 23) darf uns hindern, das von M gebotene ἀνήγγειλεν beizubehalten. — 254, 7 εἰ μὴ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ οὐκ ἤλλασσεν τῶν βαΐων τὸ ὕδωρ: es wird erzählt, daß der hl. Arsenios das Wasser, in dem er die für seine Flechtarbeiten nötigen Gerten weichen ließ, nur Jahr für Jahr wechselte, ohne auf den Gestank des faulenden Wassers zu achten. M hat ἀπὸ τοῦ ἐνιαυτοῦ. Hier tritt also wieder das vom Herausgeber an mehreren anderen Stellen konstatierte Verhältnis von B zu M klar zutage; B hat einen vulgären Ausdruck des Autors verbessern wollen, und der Herausgeber folgt ihm darin unter Nichtachtung der von ihm selbst aufgestellten Grundsätze. Für den distributiven Gebrauch von ἀπό vgl. K. Dieterich, Untersuchungen zur Gesch. der griech. Sprache, Leipzig 1898, S. 188 und Malalas 441, 7 χαρισαμένη ταῖς κόραις ἀπὸ νομίσματος ἑνός. — 31 statt εἴρετο lies ἤρετο. Da der Herausgeber grundsätzlich alle itazistischen Fehler, ohne sie auch nur zu erwähnen, stillschweigend korrigiert zu haben erklärt, fällt die Schonung der jon. Form εἴρετο auf. — 255, 16 ᾐδεῖτο: M hat αἰδεῖτο, B ἐδεῖτο. Wenn der Herausgeber dem Studiten die Form δύνασαι, einen Imperativ κοιμοῦ (κοιμάομαι), einen Genitiv γήρους, ein Augment wie in κατηνύγη (257, 25) und in ἠφορίσατο (252, 24) und andrerseits ἐξέταζον (247, 29) zugesteht, läßt sich seine Verurteilung der augmentlosen Form αἰδεῖτο

nicht recht verstehen; vgl. auch J. Vogeser, Zur Sprache der griech. Heiligenlegenden, S. 6. Überhaupt dürfte der Versuch, die in M überlieferten Vulgarismen nach subjektivem Ermessen in zulässige, unanfechtbare und unzulässige, der Korrektur unterliegende scheiden zu wollen, verfehlt und schwer durchführbar sein, da es eben an sicheren Kriterien dafür mangelt. — 257, 2 διὸ μένουσιν ἔξω τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ: M bietet μείνουσιν. Auch diese vulgäre Nebenform, die uns nicht selten in den Hss. entgegentritt, meist aber nach der attischen Norm korrigiert wird, muß geschützt werden; vgl. Theod. Stud. Magna Catech. 161, 5 (vgl. präf. p. πζ'); Byz. Zeitschr. XVI, 496, 35; XVII, 79, 11; A. Ludwich, Anekdota zur griech. Orthogr., S. 178, 23. — 261, 19 die von M gebotene und vom Herausgeber bevorzugte Form χρυσοστόλιτος (B: χρυσοστόλιστος) ist nach den Sprachgesetzen ganz unmöglich und muß zu den Fällen hinzugefügt werden, wo B die bessere Überlieferung bietet.

Zum Schlusse stelle ich aus dem Enkomion einige der Volkssprache angehörige Phrasen zusammen: 248, 16 οὗτος γὰρ δόκιμον ἔχει ποιῆσαι μοναχόν = er wird einen brauchbaren Mönch abgeben; 254, 28 αἴρεταί μου ἡ κεφαλή = ich verliere meinen Kopf (als Strafe); 254, 15 ἐτέλεσεν πᾶν γέννημα ὀπώρας = alle Baumfrüchte wurden reif; 258, 2 βαλεῖν ἀρχήν = ἄρξασθαι; 255, 14 τὴν σύναξιν βαλεῖν = zum Gottesdienst gehen; 252, 3 ἔβαλεν πυρέττειν = sie verfiel in ein Fieber.

3. Συλλογὴ Παλαιστινῆς καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας. I.[1])
ἐκδ. ὑπὸ Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως. St. Petersburg 1907.

S. 2, 19—23 ἐν ἔτει ἀπὸ μὲν κτίσεως κόσμου ἑξακισχιλιοστῷ . . . . ἀπὸ δὲ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως τοῦ κυρίου . . . . Χριστοῦ ἑπτακοσιοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ ὀγδόου: stelle in den drei letzten Worten den Dativ wieder her. — 5, 12 (vgl. 224, 2) lies mit der Hs. ἄθροισμα . . . ὁρμῶν τε καὶ ἀπειλοῦν (st. ὁρμοῦν; ὁρμάω, nicht ὁρμέω). — 9, 6/7 τί δὲ τοῦ διὰ Χριστὸν ἀποθανεῖν ἡδύτερον ἢ μακαριώτερον τοῦ διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀποθανόντος ἀγάπην; lies τὸν διὰ τ. πρ. ἡ. ἀποθανόντα ἀγ. — 20, 34 statt ἐξέθωρε lies ἐξέθορε. — 25, 1 statt ὀλιγορηκότες lies ὠλιγωρηκότες. — 28, 33 τὸ δὲ ὑπὲρ ἀρετῆς προκινδυνεῦσαι τῶν λίαν ἰσχνῶν καὶ ὑψηλῶν καὶ ἀνηγμένων ἐστὶ τὴν διάνοιαν: lies λίαν ἰσχυρῶν. — 29, 15/16 ἄκουσον αὐτοῦ τοῦ κυρίου λέγοντος τῷ ἐπερωτῶντι αὐτῷ Φαρισαίῳ: lies αὐτόν. — 31, 30—32 διὰ τρυπάνης καὶ σμίλης, σφύρας τεκτονικῆς κρουομένης, τὰ κατεαγμένα

1) Die Druckfehler und zahlreichen falschen Interpunktionen der Ausgabe sind hier nicht berücksichtigt. Vgl. auch die Notizen von P. van den Ven (BZ. XIX 307—313).

καὶ διαθραυσθέντα ὀστάρια ἀφῄρητο: lies σφύρᾳ τεκτονικῇ, d. h. der Arzt entfernte die Knochensplitter durch den Bohrer und das vom Hammer getriebene Skalpell. — 35, 7 statt προσανεχώρησεν lies προανεχώρησεν. — 39, 28 ἐπιμνήσθητε καὶ τοῦ ἀναξίου ὑμῶν ἱκέτου: lies mit der Hs. οἰκέτου; an dem sehr gebräuchlichen Ausdruck 'Diener Gottes, Diener der Heiligen' ist nichts auszusetzen, vgl. den Vers ὡς ἱκέτην δέξαι με τὸν σὸν οἰκέτην (Rhein. Mus. N. F. 53, 561 ff.); Jo. Euchait. No. 72, 1 ἄλλων βασιλεύς, σὸς δὲ πιστὸς οἰκέτης; Man. Philes II. 398, 27; 414, 18 Miller. Dasselbe gilt für 155, 3 und 160, 20. — 40, 9 statt γενικῶς lies mit der Hs. γεννικῶς; man unterscheidet durchweg streng γενικῶς = 'allgemein' von γεννικῶς = γενναίως. — 42, 8 statt ἡμῖν lies ἡμῶν. — 9 statt προλαμβάνομεν lies προσλαμβάνομεν; es handelt sich nicht um ein Vorwegnehmen, sondern um ein Hinzufügen. — 47, 22 statt κατευνάσας lies κατανεύσας; der Heilige hat niemanden zu beruhigen, sondern stimmt seinen Brüdern zu; eine intransitive Bedeutung von κατευνάζω ist nicht zu belegen. — 54, 27 θήγειν τῷ ξίφει: lies θίγειν; der Soldat soll den Heiligen mit dem Schwert berühren und sich stellen, als wolle er ihm ein Stück der Schulter abhauen. — 58, 12 statt ἀπεφύλακτο lies ἐπεφύλακτο. — 63, 15 statt ἀλλ' ἢ lies ἄλλῃ (anderswohin). — 17 εἰ γὰρ εἷς ἄνθρωπος ἀγαθός . . . ., ἀνήγγειλας ἄν: lies εἰ γὰρ ἦς (= ἦσθα), d. h. wenn du ein guter Mensch wärest. — 66, 29 statt σκαλωματοῦσα (cod. σκαλοματοῦσα) lies σκαλοβατοῦσα. — 68, 16 τὸ πλῆθος τῶν Σαρακηνῶν ἐκενώθη πρὸς αὐτὸν πίστει φλεγόμενον: lies ἐκαινώθη (mit der Hs.) und πρὸς αὐτοῦ; καινόω bezieht sich auf die Erneuerung und Wiedergeburt durch die Taufe. — 71, 21/22 καθὼς ἀνίην, ὑπήντα μοι καὶ ἐλάλει μοι: lies ἀνῄειν, d. h. wenn ich sonst die Treppe zur Säule hinaufstieg, redete er mit mir. — 72, 13/14 ἀνῆλθον τρεῖς ἐπίσκοποι καὶ ἀφήλωσαν αὐτόν (cod. ἀφείλωσαν): lies ἀφείλοσαν (= ἀφεῖλον). — 74, 3 statt δρομέως lies δρομαῖος. — 87, 9 πότε οἴδατε, ὅτι μὴ παρόντος πυρὸς καίεται χόρτος; lies εἴδατε, d. h. wann habt ihr gesehn, daß Gras ohne Zutun des Feuers in Brand gerät? — 20 πήραν χρυσοποίκιλτον: lies mit der Hs. χρυσορήτικλον; das Kompositum ist ein Athesauriston, aber nach seinen Bestandteilen ganz klar; ῥήτικλον = reticulum. — 88, 19 statt ψάλλας lies ψάλας. — 89, 18/19 ταῦτα δὲ λέγουσα ἡ γυνὴ καὶ ἐκμοχλεύουσα τὸν ἄνδρα: was bei den Verführungsversuchen der Buhlerin der Hebel zu bedeuten hat, ist nicht einzusehn; lies ἐκμαχλεύουσα (= geil machen). — 90, 14 statt φλογὸς ἀπαιρομένης lies φλ. ἐπαιρομένης. — 95, 13 κατεγγίζομεν εἰς τὰ κεράμια: lies καταγγίζομεν; sie wollen das Brot nicht

näher bringen, sondern in die Tongefäße einfüllen. — 97, 20 σὺ ἦσθα ἐνταῦθα καὶ μηδὲν φοβηθῇς: lies ἧσθαι (imperativischer Infinitiv). — 104, 4/5 ὁ δὲ μακάριος οὐδὲν τῶν εἰρημένων <ἀκούσας> ἐπιστραφεὶς ἡσυχίαν ἦγε: der Einschub ἀκούσας ist überflüssig, da der Genitiv von ἐπιστρέφομαι (sich an etwas kehren) abhängt. — 106, 8/9 φθάνει γὰρ ὁ ἀγαθὸς καὶ χεῖρα ὀρέγει: hinter ἀγαθὸς ist wohl θεὸς (θς) ausgefallen. — 9/10 Ἐν τοσούτῳ γὰρ ὑπολαβὼν ὁ γενναῖος, "Μεῖνον, ὦ γύναι" φησί: die Worte ἐν τοσούτῳ gehören zur Rede des Heiligen: 'Warte inzwischen hier'. — 111, 6 statt ἀπαγάγει lies ἀπαγάγῃ (conj. aor. = fut.) — 112, 32 es ist nicht der geringste Grund vorhanden, das handschriftliche περιιδεῖν in παριδεῖν zu ändern. — 116, 28—30 ὕπνου δὲ ἥττον ἐδείκνυτο, καί πως ἄρα νηστείαις διηνεκέσι συζῶν οὔκουν οὐδ' ἐν τούτῳ ἑαυτὸν εὐχερῶς ὑπεχάλα: lies καὶ πῶς und setze hinter ἐδείκνυτο und συζῶν Fragezeichen; mit οὔκουν beginnt ein neuer Satz. — 118, 31 statt ἐμβρίκιον lies ἐμβρίμιον = Binsenmatte, vgl. Ducange. — 119, 6 zwischen εἶναι und κεῖσθαι ist ein καὶ ausgefallen (vgl. Acta ap. 4, 32). — 12 statt ἐφείσω lies ἐφήσω (von ἐφίημι). — 33 τῆς . . . ἐρήμου πολίτῃ καὶ πολιούχῳ: lies πολιστῇ. — 124, 11 statt περιοπὴ lies περιωπή. — 17 statt παρέσθωσαν lies mit der Hs. παρείσθωσαν (imper. pf.). — 125, 1 statt ὑπέρσεμνοι (cod. εἴπερσοσμροὶ) lies ὑπερόφρυες. — 5/6 ψυχὰς ἐκτακείσας δίψῃ τῆς ἀκαρπίας τοῦ ἐναρέτου βίου: lies εὐκαρπίας, d. h. Seelen, die ausgedörrt waren vom Durst nach dem Fruchtreichtum des tugendhaften Lebens. — 7 δένδρον ἀειθαλὲς (cod. ἔρονεριθαλὲς): lies ἔρνος ἐριθαλές. — 126, 15 vor τοῦ ἐπαγγέλματος ist ἐκ ausgefallen. — 127, 17/18 λοιπὸν ἐπιτρέπει τὸ βουλευτέον κατὰ θεοῦ ἀποκάλυψιν (cod. εὐχὸν ἐ. τὸ β. καὶ θ. ἀ.): lies εὐχαῖς ἐπιτρ. τὸ βουλ. καὶ θεοῦ ἀποκαλύψει. — 128, 23/25 τετρακτὺν τῶν ἀρετῶν εὐφυῶς ἑαυτῷ διεσώσατο, ἀνδρείαν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην. An der Vierzahl der Tugenden fehlt hier die φρόνησις, obwohl sie weiterhin nach den drei anderen (128, 25; 129, 11; 129, 28) auf S. 130, 12 behandelt wird. — 128, 29 lies mit der Hs. ἐπέσπευδεν (statt ἐπισπεύδων), worauf mit ὡς πρὸς ein neuer Satz beginnt. — 130, 3/4 κατεξανίστασθαι τὸ ἕτερον <κατὰ> τοῦ ἑτέρου: die vom Herausgeber hinzugefügte Präposition ist völlig überflüssig. — 18 die hinter σιτία stehenden Sätze, auf deren Wiederherstellung der Herausgeber verzichtet hat, lauten in gereinigter Gestalt folgendermaßen: ὡς μωρανθὲν (cod. μαρανθὲν) τοῦτο, ὅδη πιστεύεται (cod. πιστεύετε) φρόνησις, οὐδὲ τῶν ἄλλων (cod. ἄλλ) ὄνησις, d. h. da, wenn dies (Salz), worunter die Einsicht verstanden wird, dumm geworden ist (Matth. 5, 13), man auch vom Übrigen keinen Nutzen hat. — 24 hinter χάριτος ist ὡς

ausgefallen. — 28 statt ὑπερηκόντησεν lies ὑπερηκόντισεν. — 131, 18 τῶν ἄλλων παραθήσω τὸ πλῆθος: lies παρήσω, d. h. die Masse der übrigen Wundertaten werde ich übergehn. — 24 statt ὑπερανδρειωθεὶς (cod. ὑπερανθεὶς) lies ὑπεραρθείς. — 134, 17—19 εἰ δὲ τἀληθὲς ἐθελήσειας, τίς ἐξειπεῖν δύναται (cod. δεῖνμα) σαφὲς ⟨περὶ⟩ τῆς ἐν τῷ παραδείσῳ ἀφθόρου ζωῆς καὶ ἀθανάτου ἐξουσιαστικῆς πρὸς τὰ τῶν ἀλόγων ζώων παμπήδην δουλείας: es ist die Rede von der wunderbaren Anhänglichkeit des vom hl. Gerasimos geheilten Löwen; dem Verf. der Vita scheint dies ein Beweis zu sein von dem einstigen glücklichen Leben der ersten Menschen im Paradies und ihrer unbegrenzten Herrschaft über alle Tiere; also lies εἰ δὲ τἀληθὲς ἐθελήσειέ τις ἐξειπεῖν, δεῖγμα σαφὲς τῆς ἐν τ. π. ἀφθ. ζωῆς καὶ ἀθανάτου ⟨καὶ⟩ ἐξουσιαστικῆς πρὸς τὰς τῶν ἀ. ζ. π. δουλείας. — 135, 1 lies mit der Hs. καὶ τῷ σῷ ὁμωνύμῳ καὶ πόθῳ ἐπιτάξαντι; die Dative sind mit dem folgenden δοίης zu verbinden; eine Fürbitte des Verfassers der Vita für seinen Auftraggeber. — 135, 3 τῇ Τριάδι ἐναυλιζόμενος (cod. ἐναυθαζόμενος): lies ἐναυγαζόμενος. — 138, 9 statt πλουτίσωμεν lies πλουτήσωμεν (vgl. 2. Kor. 8, 9). — 16/17 ὡς κατὰ Ῥωμαίων γενέσθαι τῷ τῶν Ἰσμαηλιτῶν τὰς χώρας διέρχεσθαι: lies τὸ τῶν Ἰσμ. τὰς χ. διέρχεσθαι; sie gaben die Reise nach Jerusalem auf, weil sie befürchteten, dadurch zu der böswilligen Behauptung Anlaß zu geben, ihre Wanderung durchs Land der Ismaeliten sei gegen die Rhomäer gerichtet. — 145, 20/21 χεὶρ γῆς καὶ θαλάσσης κράτος ἁψαμένη: das von beiden Hss. gebotene ἀναψαμένη ist das einzig Richtige. — 148, 30 statt ἀπαταιῶνες lies ἀπατεῶνες. — 150, 32 τίς ἡ σκληρὰ ὑμῶν ἔνστασις, τιμιώτατοι ἄνδρες καὶ νουνεχέστατοι, ⟨καὶ⟩ πρὸς ἀτιμότατον θάνατον κατεπείγεσθε; lies κατεπείγεσθαι (abhängig von ἔνστασις) ohne Einschub von καί. — 152, 5 statt οἶδεν lies εἶδεν. — 18—20 ἐλίθαζον τούτους . . ., ἕως ὅτου καὶ τὰς ἁρμογὰς τῶν μυελῶν διέλυσαν: lies μελῶν, die Gelenke der Glieder (nicht der Gehirne). — 155, 6/7 καὶ ὃν ἡτοίμασαν καθ' ἡμῶν, αὐτοὶ ἀπωνάσθησαν: lies καὶ ὧν ἡτοίμασαν κ. ἡ., αὐτοὶ ἀπονάσθωσαν. — 164, 7 ἤκουσεν τὰ περὶ τοῦ ἐπισκόπου Κυριακοῦ Διὸ (cod. διὸν) ἦλθεν εἰς Ἱερουσαλήμ: lies mit der Hs. δι' ὅν. — 168, 10 statt καθελῇ lies καθελεῖ. — 15—17 τὰ ἐμπρόσθια μέλη τοῦ μακαρίου ἦν ὠπτημένα ὑπὸ τοῦ πυρὸς καὶ ὑπὸ τῶν ῥάβδων ἦν ῥαγιζόμενα: lies mit der Hs. ῥαχιζόμενα (= zerhauen); ῥαγίζω ist nur in der Bedeutung 'Trauben lesen' nachzuweisen. — 25 (ὁ θεὸς) ὁ τῷ βλέμματί σου σινιῶν τὰ σύμπαντα, ἔπιδε, κύριε, ἐπὶ τὴν κρίσιν ταύτην: die Hs. hat συνείων d. i. συνίων (= συνιείς, vgl. Röm. 3, 11); was sich der Herausgeber bei σινιάω (sieben) gedacht hat, ist ein Rätsel. —

170, 12—13 τοὺς ἀστέρας τοὺς διαπρέποντας αὐτῶν: lies αὐτῷ (scil. Χριστῷ). — 174, 1 statt ἔχειν lies ἔχεις. — 27 statt ἐσχηκότι lies ἐσχηκόσι; es ist immer noch von den Eltern des Heiligen die Rede (ἐκείνοις Z. 17 und εἶχον Z. 32). — 174, 30 — 175, 2 ταῦτ' ἄρα κἂν ταῖς γοναῖς εὐδοκιμηκέναι τοσοῦτον καὶ καταλλήλων πᾶσιν οἷς εἶχον ἀγαθοῖς καὶ τούτων τυχεῖν ὑπῆρξε σφίσιν ὑπὲρ οὓς ἄν τις καὶ φαίη, καὶ πατέρας γενέσθαι παιδός, οἷον ἐγὼ οὐδένα οὔ πώποτε εἶδον: lies καταλλήλως, d. h. deshalb wurde es ihnen auch zuteil, daß sie auch hinsichtlich ihrer Nachkommenschaft so großen Ruhm gewannen und entsprechend den Vorzügen, die sie besaßen, auch dies erlangten in einem höheren Grade als diejenigen, die jemand sonst namhaft machen könnte, und daß sie Eltern eines Sohnes wurden, wie ich noch nie einen gesehen habe. — 175, 8 οὐ γὰρ εἰς κενὴν οἶδε δόξαν: lies εἶδε, d. h. er sah nicht auf leeren Ruhm. — 177, 23 statt ὅς γε . . . . εἰδώς lies ὅ γε, d. h. er, der da wußte. — 180, 2 statt φήθει lies φήθη. — 181, 21/22 εἰς εὐεργετοῦντας καὶ κακουργοῦντας τιθείς: lies εἰς εὐεργ. τοὺς κακ., d. h. er rechnete diejenigen, die ihm Böses taten, zu seinen Wohltätern. — 30 statt ἀναξάρχου lies Ἀναξάρχου; es handelt sich um die bekannte, seine Todesverachtung bekundende Äußerung des Philosophen Anaxarch (vgl. Diog. Laert. 9, 59). — 182, 12/13 πρῶτον ἁπάντων τῶν κατὰ τὴν πόλιν . . . γενομένων: lies παρόντων ἁπάντων (vgl. Z. 16 παρῆσαν). — 185, 19 οἷ φέρεις: lies οἷ φέρει (nicht φέρω, sondern φέρομαι). — 190, 18 statt ἑτέρου lies ἑταίρου. — 196, 17—20 ein kinderloses Ehepaar, das sich Nachkommenschaft wünscht, erhält von berufener Seite einen mit einem frommen Gebete beschriebenen langen Pergamentstreifen, mit der Versicherung, daß wenn die Frau am bloßen Leibe damit umgürtet mit ihrem Manne zu Bette gehe, ihr Wunsch sich erfüllen werde. In der an den Mann gerichteten Anweisung heißt es: περιζωσαμένη ἐπὶ σαρκὸς ἡ κυρία τὴν εὐλογίαν ταύτην οὕτως συναναπαύσεται τῇ σῇ εὐνοίᾳ καὶ πιστεύω τῷ θεῷ . . . ὅτι ἔσται καὶ ὑμῖν κατὰ τὴν ἔφεσιν ὑμῶν. Der Ausdruck ἡ σὴ εὔνοια ist natürlich hier, wie 199, 22 τὴν σὴν ἐξουσίαν und 87, 31 τὴν σὴν ἁγιωσύνην, vgl. das deutsche 'Euer Gnaden', eine der bekannten Höflichkeitsformeln.[1])

---

1) Weitere Beispiele solcher Titulaturen sind: ἡ ἀγάπη σου Callinici vita s. Hypatii. — ἡ ἁγιωσύνη σου ib. und vita anon. Euthymii; Legenden d. Pelagia. — ἡ ὑμετέρα γαληνότης Euagr. hist. eccl. — ἡ σὴ εὐγένεια und ἡ σὴ εὐλάβεια Gregor. Naz. epist. und Jo. Chrys. ep. — ἡ ὑμῶν εὐφυία Phot. ep. 98. — ἡ θαυμασιότης σου Jo. Chrys. epist. — ἡ ἁγία σου ἱερωσύνη Leont. vita des hl. Joh. d. Barmh. — ἡ σὴ καλοκἀγαθία Synes. ep. — τὸ κράτος σου Callinici vita s. Hyp. — ἡ λαμπρότης σου Leont. vita des hl. Joh. d. Barmh. — ἡ σὴ λογιότης Gregor. Naz. ep. — ἡ σὴ μεγαλόνοια ib. —

Der Herausgeber hat das nicht erkannt und mit unbegreiflicher Willkür die Änderung τῇ σῇ εὐνίᾳ in den Text gesetzt, wobei dieses von ihm neukonstruierte Femininum die Stelle von τὰ εὔνια oder ἡ εὐνή vertreten soll. — 197, 9 πολὺ βλέποντας: lies ἀμβλὺ oder μόλις βλ.; es handelt sich um halbblinde Bettler (vgl. Z. 18 und 19). — 198, 19 statt καὶ ὄντως lies καὶ οὕτως. — 25 statt πάντα lies παντὶ (vgl. Z. 2). — 200, 26 der überlieferte Dativ τοῖς ὑπὸ τὴν αὐτοῦ ἐξουσίαν ποιμαινομένοις, den der Herausgeber in den Akkusativ verwandelt hat, ist vollständig richtig; nur muß man ihn nicht mit dem folgenden συγκαλεῖται verbinden, sondern mit dem vorhergehenden γέλως γενέσθαι; es muß also das Semikolon hinter ἐξαμαρτάνειν gestrichen und vor ἐπὶ τούτῳ ein Punkt gesetzt werden: 'er wollte nicht abgesehen vom Frevel gegen Gott auch noch ein Gespött seiner Untertanen werden; deshalb berief er die Eltern und Verwandten der Jungfrau'. — 214, 33 ἐξ αὐτοῦ διετρέφετο ὁ Ἀντώνιος μόνος: lies μόνον, d. h. dies bildete die einzige Nahrung des hl. Antonios. — 216, 9 vor εὐχῶν μετασχεῖν ist eine Lücke anzunehmen: 1. können die Zeilen 9—11 nicht mehr auf denselben Mann gehen, dessen Worte bis dahin angeführt werden, denn wie kann er als Laie (κοσμικός Z. 1) von seiner Weltentsagung reden (τῆς ἐμῆς ἀποταγῆς Z. 10); 2. fehlt die Mitteilung, daß der Heilige gestorben sei, während doch im Kapitel 44 dies Faktum ohne weiteres als bereits erzählt vorausgesetzt wird.

---

4. Θεοδώρου τοῦ Δαφνοπάτου λόγοι δύο. ἐκδ. ὑπὸ Βασ. Λατυσσέβου. St. Petersburg, 1910.

S. 4, 21/22 ἀλλ' οὔ μοι δοκεῖν καλῶς περὶ τοῦδε ὑπειληφέναι: lies δοκεῖ (scil. ὁ λόγος); denn wenn man, was ja an sich möglich wäre, μοι δοκεῖν als Zwischenbemerkung (= 'wie mir scheint') nehmen

---

ἡ ὑμῶν ὁσιότης Marc. Diac. v. Porph. Gaz. — ἡ σὴ σεμνοπρέπεια Synes. ep. — ἡ σὴ τελειότης v. Basil. jun. p. 12, 13 Vesel. — ἡ σὴ τιμιότης Gregor. Naz. ep. Vgl. auch L. Thurmayr, Sprachl. Studien zu dem Kirchenhistor. Euagrios, München 1910. S. 9.

Ebenso unerschöpflich ist die Phantasie des Byzantiners in der Erfindung und Variation der Bescheidenheitsformeln zur Bezeichnung der eigenen Person (vgl. 'meine Wenigkeit'): ἡ ἀθλιότης μου Pelagia. — ἡ ἐμὴ ἀναξιότης Leont. vita d. hl. Joh. d. Barmh. — ἡ ἀπρέπειά μου v. Theodorae Alex. p. 26, 14 Wessely. — ἡ βραχύτης μου v. Georg. Choz. c. 18 ex. — ἡ ἐμὴ ἐλαχιστότης v. anon. Euthym. — ἡ ἐμὴ εὐτέλεια Leont. vita d. hl. Joh. d. Barmh., Marci Diac. v. Porph. Gaz. — ἡ ἐμὴ οὐθενότης Leont. — ἡ ταλαιπωρία μου ib. — ἡ ἐμὴ ταπείνωσις Pelag.; Leont.; Callinici v. s. Hyp.; v. Georg. Choz. c. 33 ex.; ἡ ἐμὴ ταπείνωσις καὶ ἀναξιότης v. anon. Euthym., vgl. Ps. 21, 22 σῶσον . . . τὴν ταπείνωσίν μου. — ἡ χθαμαλότης μου v. anon. Euthym.

wollte, so b[illegible] Verhältnisse[illegible] ὑπειληφέναι in der Luft hängen. — 6, 1—3 ἐχρῆν δὲ πάντως . . . καὶ γονὴν παράδοξον σχεῖν, ὡς ἂν ἔχοιεν ταύτην χάριτος ὅλην, ἀλλὰ μὴ φύσεως δήπου: lies χάριτος ὕλην (vgl. 21, 18); wie bei den Eltern Johannis des Täufers alles ausgezeichnet war, so mußten sie auch ihre Nachkommenschaft in einer unerwarteten und ungewöhnlichen Weise erhalten (nämlich in spätem Alter), damit dieselbe sich augenscheinlich als Substrat der Gnade Gottes und nicht der natürlichen Entwicklung erwies. — 7, 17 ἦ δῆλον τοῖς συνιοῦσιν, d. h. 'fürwahr den Verständigen ist es klar'; man muß also ἦ schreiben und das Partizip nicht von σύνειμι (wie es in der russ. Übersetzung geschieht: 'sobravšimsja'), sondern von συνιῶ (συνίω) = συνίημι ableiten. — 8, 17 statt αὐτῷ ist mit der Hs. A ἑαυτῷ zu lesen. — 10, 19—22 τοῦτο (nämlich der Embryo Johannis des Täufers) . . . ὤφθη . . . χάριν δεδεγμένον τοσαύτην, ἥτις αὐτῷ γέγονε, καὶ τοῦ παραδόξου σκιρτήματος πρόξενος καὶ τῶν ὑπερφυῶν ἐκείνων προάγγελος: das Komma hinter γέγονε muß gestrichen werden, da die Prädikatsnomina πρόξενος und προάγγελος nicht mit dem vorhergehenden τοῦτο ὤφθη zu verbinden sind, wie das in der russ. Übersetzung geschieht, sondern zu γέγονε gehören, d. h. 'es zeigte sich plötzlich (als die Jungfrau Maria zur Elisabeth zum Besuch kam), daß dieser Embryo eine so große Gnade empfangen hatte, die ihm sowohl Anlaß des unerwarteten Hüpfens im Mutterleibe als auch Verkündigung jener außerordentlichen Dinge wurde', d. h. die ihm von Gott erwiesene Gnade veranlaßte ihn nicht nur im Mutterleibe zu hüpfen, sondern auch (durch die Mutter, vgl. 9, 24—28; 10, 5) jene außerordentlichen Dinge zu verkündigen. — 17, 5 statt περιοπὴν lies mit allen Hss. (außer dem Mosq.) περιωπὴν. — 18, 5 ff. Es empfiehlt sich, das 2. Kapitel erst mit den Worten ἄξιον τοίνυν (Z. 7) beginnen zu lassen, da νῦν δὲ — συνέχεσθαι eng mit dem vorhergehenden Satzteil πρότερον μὲν (Z. 1) verbunden ist. — 18, 9/10 an dem von allen Hss. überlieferten ἀποσκευάσασθαι (von sich abschütteln, beseitigen) ist nicht das Mindeste auszusetzen, so daß die in den Text eingeführte Korrektur ἀποσκεδάσασθαι sich als übereilt erweist. — 29, 7/8 (θεὸς) ὁ πάντα πρὸ καταβολῆς κόσμου προεγνωκώς τε καὶ προορίσας, τοὺς χρόνους τῆς ἡμῶν ἀγνοίας ὑπεριδών: das Komma muß hinter τοὺς χρόνους gestellt werden. Gott hat nicht über die Zeiten unserer Unkenntnis hinweggesehen (wie es in der russ. Übersetzung heißt), sondern über unsere Unwissenheit hinwegsehend die Zeiten, wann etwas zur Ausführung kommen soll, im voraus bestimmt. — 31, 5 das vom Herausgeber gestrichene καί findet eine Stütze an dem 2. Beispiel (Z. 15), wo gleichfalls, wie

hier, ein Relativsatz durch καί mit e[illegible] [illegible]enden attributiven Adjektiv verknüpft ist. — 36, 11 korrigiere den Druckfehler εὐαγεῖν in εὐαγεῖς. — 37, 26—38, 1 (ἵνα) φωτισθῶμεν τῆς γνώσεως τῷ φωτί, αὐτοῦ γινόμενοι τέκνα φωτός: setze das Komma hinter αὐτοῦ; denn was sollte wohl die Phrase 'Kinder des Lichtes selbst werden' bedeuten (vgl. 1. Thess. 5, 5), während αὐτοῦ von Gott verstanden und auf γνώσεως bezogen genau denselben Gedanken bietet wie 2. Kor. 4, 6 πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

Riga. **Eduard Kurtz.**

Leon Philosophos und Kallimachos.

Ein von Matranga, Anecd. gr. (1850) 559 (und danach von Cougny, Anthol. gr. append. p. 332, Nr. 255) aus dem cod. Vatican. 915 ediertes Epigramm des Leon Philosophos lautet so:

> Ἔρρε μοι ὦ τριτάλαινα Πολύμνια, ἔρρετε Μοῦσαι·
> αὐτὰρ ἐγὼν ἀπὸ νῦν ῥητορικῆς ἔραμαι
> Φώτιον ἀρχιερῆα γεροντοδιδάσκαλον εὑρών,
> ὅς με γάλακτι ἔθρε-ψεν θείων ναμάτων.

Die Αἴτια des Kallimachos schließen mit folgenden Worten (Oxyrrhynch. Pap. 1011, v. 89):

> χαῖρε, Ζεῦ, μέγα καὶ σύ, σάω δ' [ὅλο]ν οἶκον ἀνάκτων·
> αὐτὰρ ἐγὼ Μουσέων πεζὸς ἔπειμι νόμον.

Beide kündigen ihren Übergang von der Poesie- zur Prosa-Schriftstellerei durch einen mit αὐτὰρ ἐγώ beginnenden Pentameter an. Bei Leon paßt das αὐτὰρ nicht recht; γάρ entspräche dem Gedanken besser. Offenbar will Leon an den Schlußvers der Αἴτια erinnern, die man zur Zeit des Photios und Arethas wieder fleißig las (Wilamowitz, Call. hymn. et epigr.[3] p. 6 [3]).

Berlin. **Paul Maas.**

ᵈ Verhältnisses vo

Altchristliche Frauenvotivstatuetten der Menasstadt und ihre paganen Vorbilder.

Mit Abbildungen nach eigenen Aufnahmen.

Ein beachtenswertes Beispiel für die Vermählung antiken und altchristlichen Geistes im Rahmen einer christlichen Wallfahrtsstätte ergeben, was kultische Beziehungen und Verwandtschaften anlangt, meine Grabungen in der Menasstadt. Ihr großes Tempelheiligtum, „der Glanz von ganz Lybien" (Sophronios) mit seiner vielverehrten Heiligengruft war entstanden und berühmt geworden, während drei Hochburgen der paganen Welt in nächster Nachbarschaft in Trümmer sanken: das Ammonium mit seinem Orakel in der Oase, die Apisstadt im mareotischen Distrikt und vor allem das alexandrinische Sarapeion. Der Pilgerstrom, welcher Jahrhunderte hindurch dieser heiligen Trias zugeflossen war, fand auffallend schnell Wege zum neuen christlichen Tempelbezirk, zur Menapolis. Am Kreuzungspunkt antiker Karawanenstraßen gelegen, und mit Heilfaktoren (Menasgruft und Wunderquell) versehen, welche ihren Ruhm rasch verbreiteten, mochten sich die Gegensätze wie aus einem äußeren Bedürfnisse heraus überbrücken. Heiden und Juden zogen, das lehren gerade die ältesten Wundererzählungen, zur heiligen Stadt der Wüste genau wie die Christen. Die gemeinsame Not schuf Verständigung und, wie wir sehen werden, Übernahme uralter äußerer Gebräuche. Freilich spricht nichts dafür, daß diese Vermählung heidnischer und christlicher Gedanken bewußt und etwa absichtlich vor sich ging. Gerade die Frühzeit des Christentums mit ihrer urwüchsigen, revolutionären Kraft, Prinzip und Dogma durchzusetzen, schloß das hier, wie auf anderen Gebieten, aus. Insbesondere unsere Grabungen ergeben keinerlei Stütze für die These, die im Menaskult nichts anderes erblicken will als die Verchristlichung einer heidnischen Gottheit. Man hat den christlichen Heiligen mit Harpokrates gleichsetzen wollen[1]), neuerdings möchte ihn W. Ramsay mit dem kleinasiatischen Mēn identifizieren.[2]) Assimilationsprozesse dieser Art

1) Vgl. Kaufmann, Menas u. Horus-Harpokrates im Lichte der Ausgrabungen in der Menasstadt, Oriens christianus Neue Serie Bd. I, 88—102.

2) Journal of Hellenic studies 1918, 166.

lassen sich aber ebensowenig erw[illegible] um auf ägyptischem Boden zu bleiben — die früher [illegible] Gleichungen Horus-Christus oder Isis-Maria.

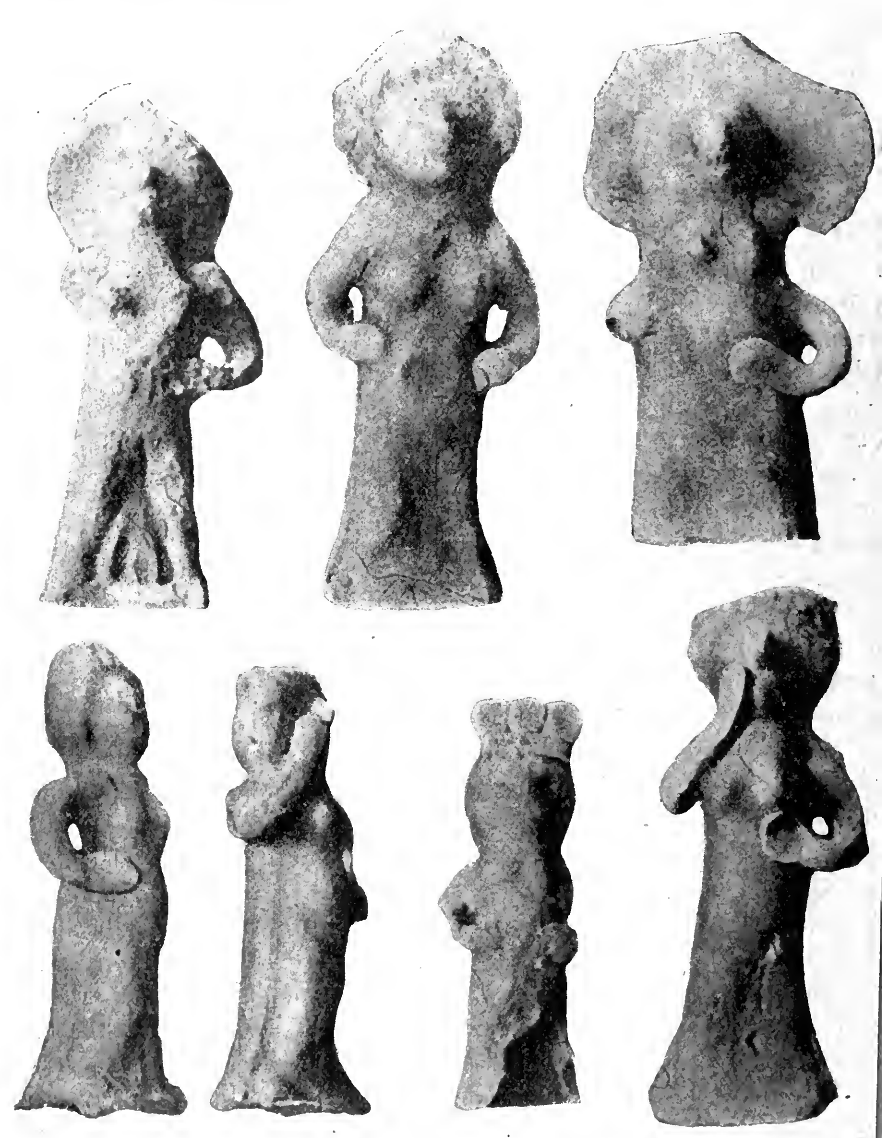


Bild 1. Frauenstatuetten des fünften Jahrhunderts (aus der Menasstadt).

Drei Dinge sind es, welche das Weiterspinnen heidnischer Sitten im christlichen Tempelbezirk besonders klar erkennen lassen. Zunächst die von den ältesten Wunderlisten bezeugte Inkubation die zum mindesten geduldete Sitte des Tempelschlafes. Dann die Ar

des Verkehrs und Verhältnisses von Wundertäter und Schutzflehendem. Drittens gewisse Ex voti, von denen hier die Rede sein soll.

Unter den Kleinfunden, welche der Boden der altchristlichen Stadt preisgab, stehen an Zahl gewisse Terrakotten obenan, die Eulogien (Pilgerandenken), Heiligenstatuetten (Devotionalien) und Votivfigürchen. Sie tauchten allerorts auf, in den Basiliken und Koinobien, wie in Privathäusern und namentlich in der Umgebung der Werkstätten und Brennereien, wo sie en masse hergestellt wurden für den Bedarf des Pilgerverkehrs. Die Eulogien oder Menasampullen nahmen ihren Weg über die ganze damalige Kulturwelt.[1]) Kamen diese charakteristischen Pilgerflaschen da zu Tausenden in über hundert Varianten ans Licht, so daß zahlreiche Museen damit bedacht werden konnten[2]), so die Votivstatuetten zu vielen Hunderten. Ihre Herstellung war durchaus primitiv. Die Figürchen machen den Eindruck, als hätte der Fabrikant mit einem Durchschnittspublikum gerechnet, genau wie an den Wallfahrtsplätzen und Devotionalienständen unserer Tage, wo man den billigen Massenartikel bevorzugt. Das schließt nicht aus, daß dieselben Gegenstände auch in besserem Material (Metall) zu haben waren, wenn auch Funde dieser Art in der heiligen Stadt selbst bisher versagt blieben. Die Plünderung der Menasheiligtümer war eben eine gründliche.

Die Gruppe von Statuetten, welche unsere Abb. 1 u. 2 vorführen, zeigt Frauengestalten verschiedener Art. Hergestellt aus dem hellen, für das Gebiet der Menapolis charakteristischen Ton und innen hohl, haben sie eine Durchschnittshöhe von 20—30 cm. Ihr Brand entsprach etwa dem der Menasampullen, für den man eine Temperatur von 100° angenommen hat.[3]) Sie kamen vorzugsweise bemalt in den Handel; naturfarbene wie bemalte Exemplare fanden sich in Verkaufsräumen und Werkstätten.

Unter den verschiedenen Typen ist am häufigsten der der Frau

1) Vgl. Kaufmann, Ikonographie der Menasampullen mit besonderer Berücksichtigung der Funde in der Menasstadt nebst einem einführenden Kapitel über die neuentdeckten nubischen und äthiopischen Menastexte, Cairo 1910. Zu den hier erwähnten Ampullenfunden käme noch ein Heidelberger Exemplar angeblich lokaler Provenienz (Katalog der Sammlung Ernst von Sieglin); sowie ein Fund zu Curzola in Dalmatien, jetzt im Besitze S. K. H. des Prinzen Johann Georg von Sachsen.

2) Reichere Kollektionen habe ich den Sammlungen von Alexandrien, Berlin, Darmstadt, Faenza, Frankfurt, Münster, Rom (Vatikan und Museum des deutschen Campo Santo) zugewiesen.

3) A. Guerra, L'arte ceramica in Egitto nell' epoca greco-romana e copta in alcuni scritti di Carlo Maria Kaufmann (Bollettino del museo internaz. delle ceramiche), Faenza 1914, p. 14.

mit in die Seiten gestützten Armen. Vom Gesicht sind in der Regel Nase und Kinn, zuweilen auch der Mund plastisch angedeutet; alles übrige war dem Pinsel des Malers überlassen. Stets ist der Ansatz des kreisförmigen Haarwulstes deutlich sichtbar. Brüste und Leib sind in der Regel stark entwickelt, und nicht selten tritt Beinspreizung hinzu, so daß Zweifel entstehen konnten, ob man nackte oder bekleidete Gestalten vor sich habe. Neigung zu nimbusartiger Erweiterung der Frisur läßt sich öfters feststellen. (Abb. 1 Nr. 3.)

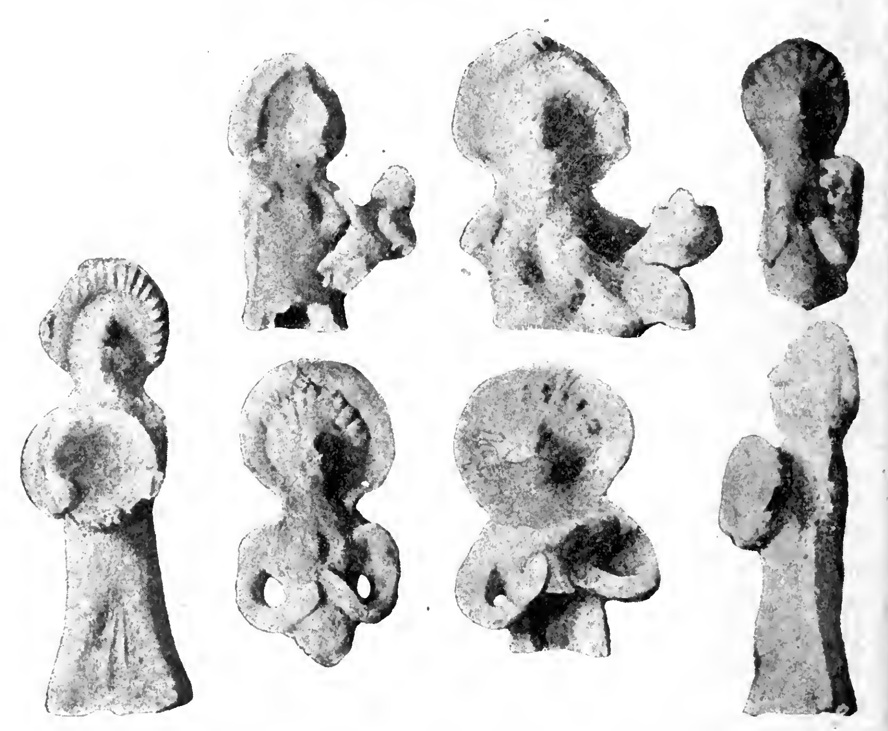


Bild 2. Mutter mit Kind. Typen des fünften und sechsten Jahrhunderts (Menasstadt).

Bemerkenswert ist, daß diesen Frauen in der reichen Galerie menasstädtischer Koroplastik keine männlichen Figuren entsprechen. Sie erscheinen als durchaus selbständige Gebilde, die man, spräche nicht ihr häufiges Vorkommen an sakraler Stätte entgegen, am ehesten als Kinderspielzeug ansehen möchte.[1]) Es sind immer dieselben Typen, die wiederkehren, und nur selten unterbricht etwas Wechsel die Monotonie, so wenn die Frau ihre Rechte an die Wange hebt (Bild 1 Nr. 5 und 7), oder ein Kindlein im linken Arm hält (2 Nr. 1—3). Seltener

1) Gayet fand entsprechende Figürchen in Antinoe und bezeichnete sie als jouets copts.

erscheint sie mit tellerartiger Scheibe (Tamburin?) oder dem geöffneten Buche vor der Brust (2 Nr. 4 u. 7 bzw. 6).

Fragen wir nach Sinn und Zweck der Statuetten, so lassen die Quellen fast völlig im Stich. Immerhin sei auf die ältesten Wunderverzeichnisse verwiesen, welche S. Menas als Helfer gegen Sterilität ausdrücklich bezeugen. Das dritte Wunder der griechischen, dem Patriarchen Timotheos zugeschriebenen Liste erzählt von einer reichen Dame namens Sophia, welche, unglücklich über ihre Unfruchtbarkeit, zum Menasheiligtum pilgert.[1]) Und gleich das erste Wunder der äthiopischen Liste beweist, daß man den Heiligen auch für die Tierwelt in gleicher Absicht anrief.[2]) Zunächst waren es die Fundumstände, welche den Gedanken an Votivgaben aufdrängten, den ich schon im ersten Ausgrabungsberichte (Cairo 1906 S. 92) aussprach. In dieser Annahme bestärkte mich die Beobachtung Falls-Effendis, welcher Beduininnen bestimmte Stellen der Trümmerstätte aufsuchen und oftmals umkreisen sah. Nachfragen ergaben, daß dies am Karm Abu Mina seit alters her Sitte gewesen, und daß sterile Frauen auf diese Art Erhörung suchten. Ob hier aber tatsächlich ein Residuum altchristlicher Praxis vorlag, erschien mir um so zweifelhafter, als auch andere Ruinen der Nillande eine entsprechende Anziehungskraft ausüben. Ja, wir beobachteten und stellten dann durch Befragen fest, daß Fellachinnen sogar im großen Museum von Kasr en-Nil die Königsmumien aufsuchen und unter Aussprechen bestimmter Formeln umschweifen, in der Hoffnung auf Kindersegen!

Auch Oskar Wulff ist geneigt, in unseren Statuetten Votivgaben zu erblicken, und zwar Sterilitäts-ex voti[3]), als welche ja auch die bekannten weiblichen Knochenpüppchen mit gespreizten Beinen aufzufassen sind, an denen die koptischen Fundstätten so reich sind[4]), auf die unser Spaten jedoch nur selten stieß.[5])

Dieser Schluß liegt nahe, erwägt man, wie isoliert die Gruppe im sonstigen Material der heiligen Stadt steht, daß sie vorzugsweise in sakraler Umgebung auftaucht und drittens im Hinblick auf die starke Betonung weiblicher Formen. Verstärkt aber wird der Eindruck bei

1) Vgl. Hipp. Delehaye, L'invention des reliques de S. Ménas (Analecta Bollandiana tome XXIX), p. 14.

2) Siehe M. Chaîne in meiner Ikonographie der Menasampullen S. 48.

3) Wulff, Altchristliche Bildwerke Nr. 1474 ff.

4) Vgl. C. Leonard-Woolley, Coptic bone figures, in: Proceedings of the Society of biblical archaeology, London 1907, 218 ff., sowie Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, 3. Aufl., 1922, 606, Note 6.

5) Kaufmann, Zweiter Bericht über die Ausgrabung der Menasheiligtümer, Cairo 1907, Fig. 55.

Betrachtung der wenigen Parallelen aus christlicher Zeit sowohl wie der paganen Vorläufer.

Ein Blick auf das sonstige altchristliche, ausschließlich aus Ägypten stammende Material zeigt ohne weiteres, daß die menasstädtischen Statuetten die ältesten ihrer Art sind. Fundumstände wie Formengebung verweisen sie frühestens ins fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Versprengte Stücke mit allen Kennzeichen menasstädtischer Herkunft fanden sich übrigens auch anderwärts in Ägypten, so z. B. in den Schutthügeln Alexandriens (Kom esch-Schugafa). Auf Gegenstücke fremder Herkunft aber stößt man in so mancher Stadtruine der koptischen Epoche. Erwähnt seien die Tonfunde von Kom Eschkaw, einem ca. 550—650 datierten Trümmerfelde.



Bild 3.
Votivfigur mit Anrufung des hl. Phib. (Oberägypten.)

Ein wichtiges Exemplar, meines Wissens die bisher einzige Votivfigur mit einer Inschrift, findet sich unter meinen Zuwendungen an die Frankfurter Städtische Galerie. Dargestellt ist eine Frau von echt koptischem Typus, welche beide Brüste mit den Händen umfaßt. Auf dem Leibe stehen retrogradisch die Buchstaben ΒΙΦ, also eine Anrufung des heiligen Phib. Das Bild 3 gezeigte Figürchen mißt 16 cm und war ursprünglich bemalt.[1])

Besehen wir nun kurz die paganen Analogien zu unseren Funden aus der Menapolis. Hier lag es von vornherein nahe, die Ausbeute an antiken Terrakotten heranzuziehen, welche Mittelägypten und namentlich die Oase El-Faijûm bis auf den heutigen Tag liefert. Gerade diesen zeitlichen Vorläufern der Menasgruppe, also der griechisch-römischen Produktion der ersten Kaiserzeit, habe ich systematisch Aufmerksamkeit geschenkt und auf Kreuz- und Querzügen durch die Oase in den Jahren 1911 und 1912 eine Reihe von über 1000 Exemplaren zusammengebracht, darunter rund 800 Statuetten und figürliche Terrakotten. Die Sammlung, jetzt in der Städtischen Galerie zu Frankfurt am Main, gilt als eine der reichsten ihrer Art.[2])

1) Kaufmann, Graeko-ägyptische Koroplastik, Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche aus der Faijûm-Oase und anderen Fundstätten. 2. Aufl., Leipzig u. Kairo 1915, S. 113 f.

2) Beschrieben in dem soeben genannten Werke. Das Frankfurter Museum (Städtische Galerie) gibt Dubletten ab.

Zu den älteren paganen ex-voti zähle ich gewisse plaketten-artige Reliefs mit dem Bilde einer geschlossen stehenden nackten Frau, in welcher man nacheinander eine Göttin, das „Totenweib" oder die „Konkubine" des Toten hat erblicken wollen. Da die Mehrzahl dieser Funde nicht aus Gräbern, sondern aus der Nähe von Tempelbezirken stammt (so namentlich die Faijûmfunde, ferner Exemplare aus Nau-



Bild 4. Pagane Ex voto-Statuetten aus der Faijûm-Oase.

kratis und Elephantine), liegt ihre sakrale Bedeutung ohne weiteres nahe. Den Gedanken an eine Gottheit schließen vor allem diejenigen Stücke aus, welche neben der Frau noch ein Kind (gleichfalls nackt) zeigen.[1]) Häufiger als diese Plaketten kommt die Figur der nackten Frau in rundplastischer Ausführung vor, also losgelöst vom Hintergrund, dem man zuweilen die Form eines Pylons (Haustüre?) gab. Die Haltung erscheint etwas freier, wenn auch noch durchaus geschlossen. Das Motiv der stark hervorgehobenen Brüste und des Leibes, nebst Hüft-

1) A. a. O. Taf. 35 Nr. 268 u. 269.

stellung der Arme, zeigt eine wohl jüngere, der Kopf- und Haarbehandlung nach dem 2. bis 3. Jh. angehörende Gruppe, die ich als direkte Vorläuferin der menasstädtischen ansehe.[1])

Immerhin trennen die Faijûmfunde zwei bis drei Jahrhunderte von den menasstädtischen. Man fragt sich, warum die Fabrikanten im Wüstenheiligtum, die bewußt oder unbewußt am paganen Material lernten, nicht ein so zugkräftiges Motiv — und zugleich ein so dem Urchristentum geläufiges — aufgriffen wie das der weiblichen Orans. Die Koroplasten des Faijûm haben die Gestalt der betenden Frau in den verschiedensten Abwandlungen dargeboten: als Hock- wie als Stehfigur nackt und bekleidet.[2]) Hierzu fehlt in der Menapolis jede Parallele. Am nächsten kommt ihrem Typenkanon neben der bereits erwähnten die in Bild 4 vorgeführte Gruppe. Sieht man von der Nacktheit ab, welche ja auch menasstädtische Statuetten zum mindesten andeuten (vgl. Bild 1 Nr. 1), so entspricht beispielsweise die rohe Gesichtsbildung der Type Bild 4 Nr. 3 durchaus dem jüngeren Produkt der Menapolis. Auch die Neigung zur nimbusartigen Erweiterung der Frisur kehrt wieder, und schließlich bleibt als Hauptsache das bewußte Betonen des Geschlechtes.

Frankfurt a. M. **Carl Maria Kaufmann.**

1) Ebenda 275 und 276.
2) Ebenda Taf. 36 u. 37.

Die Madonna in Priscilla.

Vgl. S. 313.

Unter den vortrefflichen Aufsätzen, die Victor Schultze in seinem ersten Buche „Archäologische Studien über altchristliche Monumente" zusammengefaßt hat, ist mir immer der über die Marienbilder der altchristlichen Kunst besonders beachtenswert erschienen.[1]) Es war seither schon viel über diesen Gegenstand geschrieben worden; es gab auch umfangreiche Spezialwerke, die sich ausschließlich mit den altchristlichen Marienbildern beschäftigten[2]); aber alle wandten sich an ein größeres Publikum und standen mit der Marienverehrung der katholischen Kirche in irgendwelchem Zusammenhang. Demgegenüber bedeutete Schultzes Aufsatz den ersten Versuch, das schwer erreichbare Material kritisch zu beurteilen. Beide Zwecke können gut nebeneinander bestehen. Kein Verständiger wird die Andacht zu stören suchen, die sich in den Katakomben vor den ältesten Bildern der Madonna zu entwickeln pflegt — aber die Wissenschaft wird sich nicht der Aufgabe entziehen dürfen, auch diese Madonnenbilder in den Bereich ihrer Untersuchung zu ziehen. Es ist vielleicht nicht ganz unnötig, dies hervorzuheben.

Die meisten Marienbilder geben die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande nach Matthäus 2 wieder. Aus dieser ältesten Szene, die schon in den Katakomben häufig anzutreffen ist, hat sich nach dem Gesetz des Historizismus[3]) seit dem 4. Jh. die Geburtsgeschichte entwickelt. Außerdem gibt es — wenn ich von der sogenannten Verkündigung absehe, die einige Male vorkommt, aber in ihrer Deutung nicht gesichert ist — noch drei berühmte Marienbilder in den Kata-

---

1) Victor Schultze, Archäologische Studien über altchristliche Monumente, Wien 1880, S. 177—219.

2) G. B. de Rossi, Immagini scelte della Beata Vergine Maria tratte dalle Catacombe Romane, Roma 1863. — F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1881. — H. F. Jos. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg i. Br. 1887.

3) Über den Historizismus vgl. H. Achelis, Der Entwicklungsgang der altchristl. Kunst, Leipzig 1919, S. 23.

komben, die Madonna auf dem Bilde der Jungfrauenweihe in Priscilla[1]), die Mutter mit dem Kinde im Coemeterium maius[2]) (oder Ostrianum, früher fälschlich S. Agnese genannt), und endlich unsere Madonna in Priscilla, die zur Unterscheidung von der andern in derselben Katakombe meistens die Prophezie des Jesajas oder ähnlich genannt wird. Von diesen drei hat Schultze in seinem obengenannten Aufsatz[3]) die beiden ersten aus der Zahl der Marienbilder gestrichen, indem er ihre profane Bedeutung nachwies; bei unserer Madonna wollte auch er bei der Deutung auf eine heilige Familie stehen bleiben.[4])

Obgleich meinem Aufsatz eine Abbildung beigegeben ist, wird es notwendig sein, das Bild kurz zu beschreiben. Es ist eine Gruppe von drei Personen. Auf einem Stuhl ohne Lehne sitzt eine junge Mutter mit einem Kind auf dem Schoß; vor ihnen steht ein junger Mann, der mit seinen Händen auf die Frau hinweist. Sie ist mit einer Tunika bekleidet, welche die Arme von der Mitte des Oberarmes an freiläßt; außerdem trägt sie einen leichten Schleier. Sie beugt sich sorgend vornüber zu dem Kinde hin. Dieses mag im Alter von ein bis zwei Jahren sein; es ist ganz nackend und tätschelt mit der rechten Hand nach der Brust der Mutter; seinen Kopf wendet es nach dem Beschauer um. Der Mann ist in ein langes Pallium gehüllt; alle Beschreibungen und Abbildungen geben ihm eine Buchrolle in die linke Hand, und es ist deswegen von Bedeutung, daß gerade Birt[5]) ihr Vorhandensein bezweifelt. „Daß übrigens hier eine Buchrolle wirklich vorliegt, ist mir trotz Wilpert S. 187 sehr zweifelhaft; die emporgehobene Haltung der Hand taugt dazu nicht" — sagt er. Über dem Kopf der Frau ist ein achtstrahliger Stern gemalt.

Das Bild hat eine eigenartige Geschichte. Es war schon dem alten Bosio bekannt; er hat es selbst abgezeichnet.[6]) Aber er hat es nicht in seine große Roma sotterranea aufgenommen. Man darf daraus schließen, daß er das Bild nicht für besonders wertvoll gehalten hat. Nach der Unterschrift, die er seiner Skizze hinzufügte, hat er es nicht einmal für ein Heiligenbild gehalten, sondern für das Bild einer pro-

1) Die beste Abbildung bei Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg i. B. 1903) Taf. 81.

2) Bei Wilpert a. a. O. Taf. 207—209.

3) V. Schultze a. a. O. S. 181 ff. — Ebenso in seinem Grundriß der christlichen Archäologie (München 1919) S. 152.

4) V. Schultze a. a. O. S. 188 ff.

5) Th. Birt, Die Buchrolle in der Kunst, Leipzig 1907, S. 337.

6) Die Zeichnung ist wiedergegeben bei Wilpert, Die Katakombengemälde und ihre alten Kopien (Freiburg i. B. 1891) Taf. 27.



Die Madonna in Priscilla. Nach Wilpert, Malereien, Taf. 22.

fanen Familie.[1]) Erst de Rossi hat das Bild von Priscilla berühmt gemacht. Er hat es in seinem Werke über die Marienbilder vornean gestellt und hat ihm zugleich die Deutung gegeben, die bei katholischen Autoren bis heute herkömmlich ist: Mutter und Kind sind die Madonna mit dem Kinde Jesus; der Stern ist der Stern von Bethlehem; der Mann, der vor der Jungfrau steht, ist der Prophet Jesaja, der von dem großen Licht spreche, das aufgegangen sei[2]): er deute mit der Hand auf den Stern.[3]) Protestantische Autoren, vor allem auch Schultze, sehen in dem jungen Mann lieber Joseph und sprechen daher von einem Bild der heiligen Familie. In dieser oder in jener Deutung aber ist die Madonna von Priscilla hüben und drüben zu einer Berühmtheit ersten Ranges geworden. Sie wird in wissenschaftlichen und populären Werken, in Kunstgeschichten, Archäologien und Kirchengeschichten immer wieder abgebildet; sie ist vielleicht das bekannteste Bild aus den Katakomben geworden. Ganz selten wagten sich einmal Zweifel an seiner Bedeutung hervor. Hasenclever meinte in seinem vergessenen Buch über den altchristlichen Gräberschmuck, daß kein zwingender Grund vorliege, die Gruppe für ein Marienbild zu halten[4]); und Birt bekennt, daß Bauer — es ist Johannes Bauer in Heidelberg — ihn überzeugt habe, in dem Bildchen keine Madonna zu erkennen, sondern eine profane Familiengruppe.[5])

Das Bild findet sich in der Priscilla-Katakombe in einem alten Arenarium, einer Sandgrube, die durch eingebautes Mauerwerk zu einer Begräbnisstätte hergerichtet wurde. Ein Plan in de Rossis Roma sotterranea Bd. 1 Anhang S. 32.[6]) Der Platz des Bildes ist nicht ganz leicht zu beschreiben. Man geht am besten von der Skizze aus, die de Rossi auf Tafel 4 seiner Immagini scelte wiedergegeben hat, und die durch ihre Aufnahme in Rollers Katakombenwerk auch weiteren Kreisen zugänglich ist.[7]) Diese Skizze vergleiche man mit dem kleinen Plan bei Liell Taf. 5[8]) und mit den Abbildungen bei Wilpert Tafel

1) Vgl. Wilpert in dem S. 312, Anm. 6, genannten Werke S. 67.

2) Jesaja 9, 1.

3) G. B. de Rossi, Immagini scelte S. 7 f.; Derselbe im Bullettino di archeologia cristiana, 1865, S. 66 und noch öfter.

4) Ad. Hasenclever, Der altchristliche Gräberschmuck, Braunschweig 1886, S. 244.

5) Birt a. a. O.

6) Wiederholt bei Victor Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 63.

7) Th. Roller, Les catacombes de Rome, Paris o. J., Bd. 1, Taf. 15, 1. — Auch auf Parkers Photographie 465.

8) Wiederholt bei F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Bd. 1 (Freiburg i. B. 1896) S. 191.

21—23, 1.[1]) Unser Bild befindet sich in einem Bildstreifen über einem Fachgrab, einem sogenannten Loculus. Die linke Hälfte dieses Streifens ist weggebrochen, die rechte ist erhalten. In der Mitte befanden sich nebeneinander zwei[2]) gute Hirten mit Schafen und Bäumen, von denen der linke nur in Trümmern erkennbar ist, rechts schließt sich unser Bildchen an; unter demselben sind die Reste einer weiblichen Büste erkennbar.[3]) Links von dem Loculus ist eine Gruppe von drei Oranten, ein Mann, eine Frau und ein Knabe, zu sehen, rechts vom Loculus ein Mann mit erhobenem Arm. Nichts, aber auch gar nichts deutet hier auf eine besondere Bedeutung des Bildes der sitzenden Frau. Es steht in einer Ecke, an einem keineswegs hervorragenden Platz; die übrigen Bilder sind der bekannte gute Hirt und Verstorbene.

Ist es aber nur der Stern, der das Priscillabild zur heiligen Familie oder zur Prophezie des Jesajas stempelt? Ich glaube nicht. Es kommt hier noch ein Moment in Betracht, das in Worten nicht ganz leicht wiederzugeben ist, das aber die Forschung stark beeinflußt hat. Die „Madonna" ist sorgfältiger gemalt als die übrigen Bilder des Grabes, und sie steht künstlerisch über den sonstigen Madonnenbildern der Katakomben. Dem christlichen Dekorateur ist es hier gelungen, mit bescheidenen Mitteln ein kleines Kabinettstück zu schaffen. Auch heute noch, wo das Bild zur Hälfte zerstört ist, spricht aus ihm eine Anmut, die man in den Katakomben nicht so leicht wiederfindet. Die gemäßigten, natürlichen Bewegungen der Figuren, die geschlossene Komposition üben einen Reiz aus, dem sich wenige Beschauer entziehen können. Auch Victor Schultze hat in schönen Worten einer begeisterten Jugend von der Madonna in Priscilla gesprochen. Man hat ganz richtig auf eine gewisse Ähnlichkeit mit den Madonnen Rafaels hingewiesen.[4]) Alles dies kann leicht übertrieben werden; aber auch bei einer nüchternen Revision bleibt ein gewisser Rest von dem allen übrig, der richtig ist. Nun braucht aber kaum gesagt zu werden, daß dies Moment für die wissenschaftliche Deutung nicht in Betracht kommt. Man preist das Bild ja gerade deswegen so hoch, weil es nichts im eigentlichen Sinne Heiliges und Göttliches an sich trägt. Alle seine Lobredner heben den echt menschlichen Charakter, das stille Glück des Familienlebens u. dergl. hervor, das aus dem Bilde spricht. Darauf beruht auch seine Ähnlichkeit mit den rafaelischen

1) Ich meine hier wie im folgenden immer das große Werk Wilperts über die Malereien der Katakomben Roms.

2) Vgl. Wilpert Taf. 23, 1.

3) Nach Wilpert S. 189.

4) Zuerst m. W. Ludwig v. Sybel, Christliche Antike, Bd. 1 (Marburg 1906) S. 248.

Madonnen. Es kann also ebensogut eine römische Christenfamilie darstellen.

So bleibt denn also als Beweisstück für den sakralen Charakter des Bildes doch lediglich der Stern übrig. Es ist notwendig, diesen Punkt zu unterstreichen. Hasenclever[1]) sagte ganz richtig: „Ohne den Stern würde gewiß jeder das Bild für eine der Familienszenen halten, wie solche im antiken Gräberschmuck so häufig vorkommen.“ Sybel[2]) sagt ganz dasselbe: „Die genrehafte Auffassung hatte einzelne Erklärer veranlaßt, in dem Katakombengemälde ein bloßes Familienbild zu sehen; aber der Stern zu Häupten des Knaben bezeugt den mythischen Charakter der Gruppe.“ Und Hennecke[3]) gibt derselben Meinung nur eine etwas andere Wendung, wenn er sagt: „Augenscheinlich ist der Verfertiger einem rein privaten Einfalle gefolgt und hat ursprünglich nichts als eine beliebige Familienszene geben wollen . . .; diese wurde ihm aber unter der Hand . . . zu einer heiligen Szene des Inhaltes, den die traditionelle Deutung vertritt.“ Der Stern allein macht unsere Gruppe zu einem Marienbild.

Man könnte unter diesen Umständen versuchen, den Stern in Frage zu stellen oder seine Ursprünglichkeit zu bezweifeln. Er ist auf dem Original nur sehr schwer zu erkennen, schon Bosio hat ihn nicht gesehen. Um alle Zweifel in dieser Hinsicht niederzuschlagen, hat Wilpert eine Photographie publiziert[4]), auf der der Stern allerdings deutlich hervortritt. Es liegt also kein Anlaß zu gewagten Hypothesen vor.

Aber der Stern braucht nicht der Stern von Bethlehem zu sein; ja, diese Erklärung ist nicht einmal wahrscheinlich.

In der Osternacht 397 starb in Mailand der Bischof Ambrosius. Sein Leichnam wurde sofort nach dem Tode in die ecclesia major gebracht. Die Täuflinge kamen gerade aus dem Baptisterium in die Kirche und sie glaubten Ambrosius durch die Kirche schreiten zu sehen, einen Stern über seinem Haupte.[5])

Schon vor langer Zeit fragte ich Wissowa nach einer antiken Parallele zu dieser Erzählung des Ambrosius-Biographen. Er verwies mich auf die Apotheose Cäsars. Augustus errichtete dem Cäsar im Tempel der Venus genetrix ein Standbild, das einen goldenen Stern über dem Haupte trug. Dies Symbol wurde hergeleitet von dem Er-

1) Hasenclever a. a. O. S. 244.

2) v. Sybel I 248 f.

3) E. Hennecke, Altchristliche Malerei und altchristliche Literatur, Leipzig 1896, S. 117, Anm. 1.

4) Wilpert, Malereien S. 171.

5) Paulinus, Vita Ambrosii c. 48: plurimi autem stellam supra corpus ejus se vidisse narrabant.

scheinen eines Kometen zur Zeit der ludi Victoriae Caesaris im Juli 43 v. Chr., den Augustus als ein Zeichen dafür deutete, „Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam."[1])

Die Geschichte von Ambrosius zeigt, daß das Symbol des Sternes zum Ausdruck des christlichen Unsterblichkeitsglaubens geworden ist. Es steht nichts im Wege, den Stern in der Priscilla-Katakombe ebenso zu deuten. Er soll darauf hinweisen, daß die hier bestattete Frau zum ewigen Leben eingegangen ist — das ist die einfachste und natürlichste Erklärung des Bildes.

Wilpert publizierte eine parallele Darstellung, die sich auf der Rückwand eines Arkosols in Domitilla befand, heute aber nur in Trümmern erhalten ist.[2]) Auch da sitzt eine junge Mutter mit einem Knaben auf dem Schoß, und vor ihnen steht ein junger Mann, der auf sie hinweist. Wilpert will auch dies Bild als Prophezeiung des Jesajas deuten, obgleich von einem Sterne nichts zu sehen ist. Es bedarf aber keiner weiteren Worte, um zu beweisen, daß das Domitillabild ohne weiteres als eine profane Familie aufgefaßt werden kann. Die einzige Stütze für eine andere Auffassung ist die bisherige Deutung des Priscillabildes. Gibt aber dieses eine römische Familie wieder, so vollends jenes. Es fehlt jeder Grund für eine andere Meinung.

Zum Schluß möchte ich kurz darauf hinweisen, daß auch allgemeine Gründe es ratsam machen, das Priscillabild aus der Zahl der Marienbilder zu streichen. Für den Bilderkreis der Katakomben haben wir eine ausgezeichnete Kontrolle durch den Bilderkreis der Sarkophage. Die Dekorationsmaler haben die christliche Kunst geschaffen, die Bildhauer haben sie fortgeführt.[3]) Wenn römische Künstler im 2. Jh. ein Bild der heiligen Familie geschaffen hätten, müßten wir erwarten, dasselbe in gleicher Weise oder in weiterer Ausgestaltung auf den Sarkophagen wiederzufinden. Das ist aber nicht der Fall. Es ist m. W. kein einziges Bild der heiligen Familie dort nachgewiesen worden. So wie die Sache liegt, müßte schon dieser Tatbestand allein zur Revision der bisherigen Deutung des Priscillabildes auffordern. Man darf doch wohl geradezu sagen: Es ist undenkbar, daß im 2. Jh. in Rom ein Typus für ein Marienbild existiert hat, der den folgenden Jahrhunderten verloren gegangen wäre.

Faßt man aber das Priscillabild als die Weissagung des Jesajas

1) Sueton, D. Julius 88; Cassius Dio XLV 7, 1. — Auch auf Münzen erscheint ein Stern über Cäsars Kopf; vgl. Eckhel, Doctrina nummorum VI 11 f.

2) Wilpert Taf. 83, 1; eine Rekonstruktion im Textband S. 191, Fig. 14.

3) Vgl. die näheren Ausführungen in meinem Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst.

auf, so erheben sich dagegen neue Bedenken. Die jungfräuliche Mutter soll dargestellt sein; vor ihr der Prophet, der von dem aufgehenden Lichte spricht: Altes Testament und Neues Testament, Weissagung und Erfüllung, Vorbild und Abbild in einem Rahmen vereinigt. Das ist ein Gedanke, der der kirchlichen Kunst des Mittelalters würdig ist, aber sich in den Katakomben nur schwer unterbringen läßt. Ein solches Bild wäre eine Allegorie, die auf gelehrter Exegese beruhte; es setzte nicht nur die Kenntnis der Stellen bei Jesajas, sondern auch ihre christliche Deutung voraus. Der Allegorismus ist der ältesten christlichen Kunst fremd; er gehört zu den charakteristischen Merkmalen der zweiten Periode, die mit dem 4. Jh. ihren Anfang nimmt.[1])

Es kommen also allgemeine und spezielle Momente zusammen, um die Madonna von Priscilla aus der Zahl der Marienbilder zu streichen. Der Kritik, die Victor Schultze begonnen hat, füge ich damit nur einen letzten Strich hinzu.

Leipzig. **Hans Achelis.**

1) Ich verweise auch hier auf die näheren Ausführungen in meiner Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst, S. 27 ff.

Der Bildschmuck des Baptisterium Ursianum in Ravenna.

Das eigentümliche Problem der altchristlichen Denkmäler: die Verbindung eines ganz neuen religiösen Inhalts mit einer völlig ausgereiften Kunst fordert im ganzen Umfange, weitergreifend als es für die Zeiten eines schon entwickelten christlichen Bildbestandes geschehen muß, zur Erklärung der Bildschöpfungen die Feststellung der inhaltlichen Quellen. Erst ihre vollständige, sachgemäße Verwertung wird die zureichende Deutung geben. Eine solche ist vielfach noch nicht erfolgt. Auch der fast restlos erhaltene Bilderkreis eines der schönsten und geschlossensten Schmuckwerke der alten Reichskirche ist noch nicht klar gedeutet.

Die Taufkirche der Orthodoxen in Ravenna[1]), auf quadratischer Grundlage, in deren Ecken Apsiden gelegt sind, als achtseitiger Zentralbau entwickelt und in einer Kuppel abgeschlossen, hat keine Nebenräume gehabt. Alle zur Taufe gehörenden Handlungen vollzogen sich in dem einen Raume. Der musivische Schmuck, erst nachträglich geschaffen, ist in der Achse der NW- und SO-Nischen angeordnet. Dementsprechend ist auch der Eingang in die NW-Nische verlegt worden[3]), ursprünglich lag er — wie auch jetzt wieder — in der Mitte der Westseite, genau in der Richtung, die den Taufritus bestimmt: OW. Die Abrenuntiation, die der Taufe voransging, erfolgte gegen Westen. Dann stand der Täufling nach Osten.

Man vergegenwärtige sich den feierlichen Raum, der in seiner Wirkung durch die großen Bildgegenstände wie durch die tiefe, leuchtende, kontrastierende Farbenstimmung, durch die in ihrem lichten Grunde sich wie öffnende Kuppelhöhe und den von oben herab bis ins

1) Garrucci, Storia dell' arte cristiana (t. 226—228; 406. 407). Gruners Farbenlithographie; Innenansicht auch bei Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst, 1, 1915, T. 16. Photographien Ricci. Ich muß im folgenden ganz auf die formalen Einzelheiten und Zusammenhänge, auch auf manches sachliche Detail und auf reichere Belege verzichten.

2) Lanciani in de Rossis Bullettino di archeologia cristiana, 1866, 73.

3) S. Garrucci, l. c. zu t. 226 und t. 406.

Erdgeschoß fließenden Goldglanz über seine eigentlichen Maße ins Große gesteigert ist.

Der Raum ist auch inhaltlich von strenger Gleichmäßigkeit bestimmt. In den Arkaden des Erdgeschosses wechseln zurückliegende gerade Wandflächen, mit Opus sectile verziert, in der Mitte ein Kreuz, mit den halbkreisförmigen Nischen, die am Stirnbogen mit biblischen Texten umzogen sind. Diese Sprüche machen, auch teilweise in ihrer Formulierung, den Eindruck von Tituli, die Bilder voraussetzen. Über der Eingangsnische Ps. *22* (23), *2*, der Hinweis auf die Stätte der Erquickung, zu der der Gute Hirte führt; die gegenüberliegende Nische, die eigentliche Apsis, zu der der Eintretende schreitet, dem Zuge der Apostel folgend, der dort sich begegnet — von hier aus will auch das Deckenbild, die Taufe, betrachtet sein — verkündet die hohe Botschaft der Taufe, die Sündenvergebung, wiederum in einem Psalmworte 31 (32), 1 f. In den entsprechenden Nischen spricht das Evangelium, rechts die Wundermacht des Herrn, der dem versinkenden Petrus die Hand reicht (nach Mt. 14, *26* f.), links die Passion: die Fußwaschung (nach Joh. 13, 4 f.). Diese Korresponsion ist in den von dem Goldgerank umzogenen Lehrfiguren fortgesetzt, das den Grund zwischen und über den Arkadenbögen überdeckt: je zwei mit Rolle und je zwei mit Buch stehen nebeneinander, so, daß jede Sprucharkade sich ausspannt zwischen einem Rollen- und einem Buchträger: Altes Testament — Neues Testament. Auch in dem aufsetzenden Zwischengeschosse, in den 16 Stuckfiguren, ist der Wechsel von Buch (oder offener Rolle) und (geschlossener) Rolle beinahe ebenso regelmäßig durchgeführt[1]) wie in der Architektur der Nischen, in denen sie stehen.[2]) Die symmetrische Einteilung der über dem Zwischenstock umlaufenden Zone der Throne und Altäre entspricht der Anordnung des Erdgeschosses: einer Spruchnische korrespondiert ein Thron, dem großen Kreuze in den Zwischenarkaden ein Evangelienaltar. Das Kreuz erhält seine Verstärkung noch dadurch, daß es von jeder der Konsolen gezeigt wird, die das Bogengerüst der oberen Zone tragen. Über dieser bewegt sich der Zug der Apostel, einschließend das vom hellsten Goldlichte erfüllte Mittelfeld der Kuppel: die Taufe Christi. Strahlen ergossen sich einst, von der Taube ausgehend, auf das Haupt Christi und die ihm aufgelegte Hand des Täufers und fanden ihren Widerschein in den

1) Reparaturen haben wohl hier die ursprüngliche Symmetrie verwischt.

2) Die Gesamtzahl der Figuren in beiden Geschossen (2×12) ist gewiß ebenso überlegt, wie die Zahl 12 der Figuren, die im Mausoleum der Galla Placidia verschieden verteilt sind: 12 Propheten, 12 Vertreter des Neuen Testaments (Evangelisten und Apostel).

das Mittelfeld umsäumenden, wie Schleier herabhängenden weißen Gewändern.[1])

Das Erdgeschoß ist in seiner Architektur und in dem sich horizontal ausbreitenden Rankenwerke für sich behandelt und von der oberen Welt der ansteigenden Kuppel durch das Zwischenstock getrennt und doch mit ihr verbunden zu einem Raum durch die aufsteigende Architektonik der Säulen und der Pflanzen. Wie durchbrechen schließlich die aufrankenden Stauden und Blütenstengel die baulichen Formen und setzen sich fort in den die Apostelfiguren trennenden Akanthusgewächsen! Diese buntgoldenen Pflanzen bilden das obere Gerüste, das die Welt des Paradieses trägt: es grünt und blüht hier, es glänzt wie Widerglanz himmlischen Lichtes und es funkelt von Gold und edlem Gestein, nicht zum wenigsten in den Kronen der Apostel und den Diademen auf den Stühlen zu seiten der Altäre.

Man meint, Cyrill rede von dem Schmucke des Taufhauses, wenn er die ersten Worte an die Täuflinge richtet: Ἤδη μακαριότητος ὀσμὴ πρὸς ὑμᾶς· ἤδη τὰ νοητὰ ἄνθη συλλέγετε πρὸς πλοκὴν ἐπουρανίων στεφάνων· ἤδη τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ἔπνευσεν ἡ εὐωδία. Ἤδη περὶ τὴν πρόαυλιν τῶν βασιλείων γεγόνατε· γένοιτο δὲ ἵνα καὶ ὑπὸ τοῦ βασιλέως εἰσαχθῆτε. Ἄνθη γὰρ νῦν ἐφάνη τῶν δένδρων· γένοιτο ἵνα καὶ ὁ καρπὸς τέλειος ᾖ.[2])

Dies Miteinander von Sichtbarem und Unsichtbarem, dies Übersetzen des Diesseitigen in das Jenseitige und die Gegenwärtigkeit des Ewigen im kirchlichen Geschehen ist das Wesen des kultisch-sakramentalen Erlebens; dieses Geschehen aber ist im Kult zur vollen Anschaulichkeit erhoben durch die Bildersprache der Propheten, der Psalmen und der Offenbarung, die religiöse Rede, die zu anschaubarer Wirklichkeit noch verstärkt ist durch die bildlichen Darstellungen selbst. So gibt auch, was in S. Giovanni im Bilde vereinigt ist, die Taufe wieder, die sie voraussetzenden und begleitenden, erfüllenden und vollendenden Inhalte und Stimmungen bis in viele Einzelheiten. Der Kult, erst neuerdings wieder ausgiebiger an die Bildwerke herangebracht, aber doch nur an einzelnen Stellen zu ihrer Deutung wirklich eindringend und konsequent verwertet, sonst nur mehr gelegentlich, auch zum Verständnis der Bilder in der Neapeler Taufkirche heran-

1) Zur Taufe Christi s. meine Feststellungen, die ich einst vom Gerüste aus machen konnte, über Ergänzungen und Rekonstruktion des Bildes, in den Mitt. des K. deutschen Archäol. Instituts, Röm. Abt. II, 1887, S. 296 f. Nicht in allem zutreffend Kurth, Die Mosaiken der christl. Ära (1901), S. 74 f., T. 5. Die Bezeichnung des Jordan ist ursprünglich.

2) Im Eingang der Prokatechese (Migne, Patrol. 33, 1. 2).

gezogen[1]), läßt sich hier in seiner unmittelbaren Wirkung auf die Bildgestaltung ebenso grundsätzlich als in das Einzelne hinein verfolgen.

Über dem Eingange wölben sich Palmen und Kreuze, die Gedanken und Bilder des Innern präludierend. Wie sinnreich für die Stätte, an der zwischen Palmsonntag und Ostern, zwischen Tod und Auferstehung Christi die Taufe gefeiert wurde! Die Palme, in den Taufgebeten (wie auch die Weinrebe) verwendet, zugleich Sinnbild für die darüber geschriebenen Worte des 23. Psalmen. Den Psalmen gebührt auch wegen der besonderen Verwendung im Gesange besondere Bedeutung im Gottesdienste. Doch hat sich die gleichmäßige Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testamente, und zwar in der Beziehung zueinander als Weissagung und Erfüllung, allmählich durchgesetzt und wird nachdrücklich gerade in der Belehrung der Katechumenen schon im 4. Jh. hervorgehoben.[2]) Auch die alte Reichskirche harmonisiert und schränkt die lange vorwiegende Verwertung des Alten Testaments ein. Wie diese Disponierung, so hat der dreifache Aufbau: Propheten, Apostel, Evangelium in der dreifachen Lektion der Kirche, auch gerade bei der Taufe, sein bestimmtes Gegenstück[3]), und ebenso sind die feierlichen Worte, mit denen die Vertreter der beiden Testamente reden, Teile der Taufhandlung selber. Ps. 22 (23) — wie oft gebraucht![4]) — bringt das Bild des zur Taufstätte geleitenden, vom Tode errettenden Guten Hirten und empfängt den Getauften am Altar zur ersten Eucharistie.[5]) Die zentrale Stellung von Ps. 31 (32), 1 entspricht seinem Wiederklange des Glaubenssatzes der remissio peccatorum im Symbolum, seinem ständigen Gebrauche bei der Taufe und dem doppelten Preise in Cyrills Katechesen.[6]) Die Fußwaschung, die an der durch die Worte des Evangeliums bezeichneten Stelle vollzogen wurde, läßt wie andere, auch im Bilde bezeugte kultische Eigentümlichkeiten die Zugehörigkeit der ravennatischen Kirche zu dem mailändischen und gallischen Kirchenkreise erkennen[7]),

1) Wilpert, „Aus der alten Taufpraxis" in den Römischen Mosaiken, 1915, S. 218 ff.

2) Wiederholt in Cyrills Katechesen. Ambrosius, de mysteriis 7. In Verbindung mit Bildwerk spricht das besonders Paulinus von Nola aus.

3) Z. B. (Ambrosius), de sacramentis 1, 5; 3, 1; 2, 6. Auch die Propheten haben außerdem noch im Taufunterricht und in den Gebeten ihre Stelle.

4) De sacram. 5, 3. 4. 5) Ambros. de myst. 8.

6) Prokatech. 13; Katech. 1. Gesungen, wenn der Neophyt aus dem Taufbecken geführt wurde. Monumenta liturg. Ambros. ed. Magistretti, 3, 1904, 210; Assemani, Cod. liturg. 1749, II, 154; III, 60 f. 121. 127.

7) Ascendisti de fonte, memento Evangelicae lectionis, Ambros. de myst. 6, cf. de sacr. 3, 1. Wegen dieser Zusammengehörigkeit von Ravenna und Mailand ist auch hier besonders auf diese mehr oder weniger unmittelbar Am-

und die Berufung auf Petrus' Errettung ist bildlich und liturgisch im Taufkreise wiederholt ausführlich bezeugt.[1])

Auch einzelne Bildgruppen des Zwischenstockwerkes lassen besondere Absicht erkennen. Die anderen sind aus dem allgemeinen Gesichtspunkt zugefügt, das alte Motiv des symmetrisch zwischen zwei Tiere gestellten Gegenstandes, im Zurückgreifen auf Katakombenbilder hier neu zu beleben.[2]) Inhaltlich treten die vier heraus, in denen die menschliche Figur beteiligt ist: wiederum zwei alttestamentliche und zwei mit Christus. Es ist nicht zufällig, daß Daniel — der dem heiligen Samstage eine Lektion gab — zwischen den Löwen und auf der anderen Seite Christus, thronend und Petrus und Paulus sein Gesetz für die Kirche gebend, über dem Eingange dargestellt ist, sowie daß sich die Szenen daran reihen: Christus, den Löwen und Drachen niedertretend, und Jonas, von zwei Meerdrachen gepackt. Vor dem Priester, nach Westen und rechts daneben, ihm nahe waren diese Bilder zu sehen, so daß er leicht auf sie hinzeigen konnte. Ambrosius gibt in seiner Taufbeschreibung den klaren Sinn: Ingressus es ut adversarium tuum cerneres, cui renuntiandum in os putaris[3]) [putares, sputares]: ad orientem converteris; qui enim renuntiat diabolo, ad Christum convertitur, illum directo cernit obtutu. Die alten Liberationstypen der Wundermacht Gottes dienen hier zugleich der Absage an den Satan und seiner Bekämpfung im Namen des siegenden Herrn, wie sie

---

brosius zugehörigen Schriften verwiesen. Duchesne (Origines du culte chrétien 5, 1909, 180) hat die Möglichkeit ausgesprochen, daß de sacramentis in Ravenna entstanden sei. Das ist ausgeschlossen. Jedenfalls verbindet sich liturgisch Verschiedenartiges in Ravenna. Doch scheint mir der mailändische Einfluß der stärkste zu sein. S. zur Orientierung de Puniet in Cabrols Dictionnaire s. v. baptême 319—321.

1) Z. B. im Exorzismus in gleicher Ausführlichkeit. Gelasian. Sakramentar ed. Wilson, 1894, 49, und in der Consecratio fontis ib. 85.

2) Lamm, Taube, Hirsche (in Erinnerung an den regelmäßig verwendeten und häufig bildlich verwendeten Ps. 41 (42), 1) sind symbolisch deutlich; auch die Seetiere. Ein Nebeneinander kontrastierender Elemente, auch Korresponsion ist ersichtlich (die Löwen mit den Löwen Daniels, der Berg und die Lämmer mit den Aposteln).

3) Morins Vermutung hierüber s. Cabrols Dictionnaire l. c. 320, und ähnlich Cyrills wiederholte Aufforderung, dem Satan mit erhobener Hand gegenüberzutreten, ὡς παρόντι. Vgl. Dölger, Liturgiegeschichtliche Forschungen 2, 1918, 3 f. 10 ff.; ders. l. c. 4/5, 282 ff. Bei den Löwen wird man an das Thema der 1. Katechese Cyrills denken. 1. Petr. 5, 8., und bei Jonas' Bild daran, daß der Drache, den Jesus band, im Wasser vorgestellt wurde (Cyrill in der Prokatechese 12). Christus als Schlangenzertreter und als der die Macht gibt, über Schlangen und Skorpionen zu wandeln (Lk. 10, 19), ist häufig, besonders in östlichen Liturgien.

in wiederholten Akten des Exorzismus und der Benediktion der verschiedenen Elemente, in der wiederholten Signierung mit dem Kreuze[1]) vollzogen wurde.

Exorcismum facit (sacerdos) secundum creaturam aquae[2]), invocationem postea et precem defert: ut sanctificetur fons et adsit praesentia Trinitatis aeternae. Christus autem ante descendit, secutus est Spiritus. Qua ratione? Ut non quasi ipse agere Dominus Jesus sanctificationis mysterio videretur, sed sanctificaret ipse, sanctificaret et Spiritus. Ergo descendit in aquam Christus, et Spiritus sanctus sicut columba descendit. Pater quoque Deus e coelo locutus est. Habes praesentiam Trinitatis.[3]) Das ist auch der Inhalt der über das Wasser gesprochenen Benediktions- und Invokationsgebete, und das ist die Bedeutung des Bildes der Taufe Christi, die unmittelbar über dem Taufbrunnen in erhabener Korresponsion vollzogen wird: Heiligung des Wassers durch den Gottessohn, der deshalb in den Fluß hinunterstieg, und Offenbarung der Trinität im Taufakte, der von Licht und Wort begleitet war.[4]) Das Bild der Dreieinigkeit, der Inhalt des Symbols, stand über dem Täufling, der seinen Glauben bei der Taufe dem handauflegenden Priester in dreimaligem Bekenntnis wiederholte, und der Geist war es, der die heiligende Kraft aufs neue dem Wasser gab und die mit der Taufe, der Illuminatio, verbundenen Geistesgaben mitteilte. Mit der Tat Christi ist der Jordan zur höchsten Bedeutung geworden: sein Wasser ist von dem hier offenbar werdenden gottgleichen Sohne, dem er sich dienend zur Seite hält, geheiligt und mit ihm alles andere Wasser. Daher auch die Bezeichnung des fons als Jordanes.[5]) Daher auch seine häufige namentliche Bezeichnung, beson-

1) Z. B.: signo Christi signatur baptismus, Augustinus, de symbolo, Aug., tractatus inediti ed. Morin, 1917, 17 f.

2) Diese Worte weisen auf die Fassung im römischen Formular, s. Gelasianum l. c.

3) de sacram. 5.

4) Die Taufe, bei der nach dem syrischen evangelischen Berichte ein lumen magnum aufleuchtete, war die Offenbarung des Pater luminis aeterni (Ambrosianische Liturgie, Daniel, Codex liturgicus 1, 78; Gallicanum, s. Migne, Patrologia lat. 72, 209. Die Lichtsymbolik, die mit dem Glanze der Epiphanie die Taufe Christi umleuchtet als der „Anfang der Erleuchtung", ist im Morgenlande viel stärker ausgebreitet. Im Abendlande findet sich manches wieder in den Riten der Osterkerze, in denen der Zusammenhang mit der Taufliturgie deutlich ist: im Taufritus selbst wird die „Illuminatio" des Blinden nachdrücklich verwendet (de sacram. 3, 11 ff.; auch im Exorzismus des Wassers, Ambrosian. Liturgie, ed. Magistretti l. c. 206).

5) Höfling, Das Sakrament der Taufe, 1, 1846, 481. Assemani, Cod. liturg. 1749. 1, 198; 2, 153. 181.

ders auf Mosaiken, und seine Hervorhebung in persönlicher Verbildlichung.[1])

Auf das engste hängen inhaltlich die anschließenden Zonen mit dem Mittelbilde zusammen: die Taufe, die durch die Apostel, die Prediger des Evangeliums, die Träger und Präger des Glaubenssymbols[2]), dem Befehle des Herrn gemäß, allen Völkern gegeben wird, das Heil, das in alle vier Weltgegenden fließt in dem vierfachen Evangelium: fons hic est vitae, qui totum diluit orbem, wie es die Inschrift der Taufkapelle des Lateran verkündet — das sagen die vier Throne und vier Altäre, in denen das Allerheiligste der irdischen Kirche — der Altar, hinter dem zu seiten des Bischofsstuhles Sessel standen[3]) — zum Bilde, wie es schon der apokalyptische Seher in Thronen und Altären schaute[4]), der himmlischen Kirche wird — zugleich das Abbild der triumphierenden ökumenischen Reichskirche. Altar, Thron und Sessel sind hier begreiflicherweise nebeneinander geordnet.

In der Consecratio fontis schließen sich diese Gedanken zusammen, und sie sind hier auch mit anderen, in dem Baptisterium sichtbar gewordenen verbunden[5]): Benedico te, creatura aquae, per Deum, qui te — in quatuor fluminibus totam terram rigare praecepit — per Jesum Christum — qui pedibus super te ambulavit et a Johanne in Jordane in te baptizatus est et discipulis suis iussit, ut credentes baptizarentur in te dicens: Ite, docete omnes gentes etc. (Folgt Mt. 28, 19.)[6])

Doch auch das andere ist deutlich: Ausgang und Ziel ist die obere Kirche: Christi Thron und die Heiligen mit den weißen, goldglänzenden Gewändern und den Kronen, die sie, gekrönt vom Herrn, dem Herrn

---

1) Zusammenhängend mit der Personifikation in Ps. 113 (114), der, wegen der Verbindung des Auszugs aus Ägypten mit der Taufe, auch im liturgischen Gebrauche erscheint. Zu der Darstellung des Jordan (anders im arianischen Baptisterium) höre man Petrus Chrysologus, sermo 160: Quid est, quod Jordanis — ad totius Trinitatis praesentiam non refugit? — — intrepidus stat Joannes (Migne, Patrol. lat. 52, 622).

2) Ihre Zwölfzahl und die ihr entsprechende Zwölfzahl der Sätze des Bekenntnisses besonders hervorgehoben in der Ambrosius zugewiesenen Explanatio symboli ad initiandos, Caspari, Alte und neue Quellen, 1879, 220 f. (Vgl. Morin, Revue bénédictine 11, 1894, 394 ff.)

3) Vidisti levitam, vidisti sacerdotem, vidisti summum sacerdotem, de myster. 1, 2. Vor dem bischöflichen Stuhle hinter dem Altare geschah die traditio symboli z. B. in Jerusalem, s. den Reisebericht der Etheria, ed. Geyer, Corp. script. Vindob. 39, 98.

4) V. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, 1895, 205 ff.

5) Im Gelasianum ed. Wilson, 85. Im Gallicanum ist die Fassung etwas anders. In der ambrosianischen Liturgie s. Magistretti l. c. 206.

6) Thron—Altar—locus pascuae, s. auch Daniel l. c. 4, 172.

und Gott darbringen. Castis velaminibus innocentiae indueris. — Accipe vestem candidam, quam immaculatam perferas ante tribunal Domini nostri Jesu Christi. In vestimentis candidis sieht Christus seine Kirche.[1]) Auch die Velamina in der Höhe erhalten hier die deutliche Beziehung. Opera tua luceant[2]) — ποιήσατε τὸ ἔργον χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ λίθους τιμίους.[3]) So Cyrill, und mit ihm heben die anderen Lehrer der mit dem Taufgewande bekleideten jungen Christen die Gedanken zu dem thronenden und krönenden König, und die Gebete weisen zu den praemia virtutis und zur Gemeinschaft mit den Seligen. „Jedem öffne sich die Türe des Paradieses; dann genießet die ὕδατα χριστοφόρα — hebt die Augen empor!“[4]) Taufe und Paradies — wie preisen ihre Zusammengehörigkeit auch die Dichter: amoena vireta Florentum semper nemorum sedesque beatas Per latices intrate pios![5])

Im gleichen Zusammenhange wie der Thron steht der Altar: „Die Stellung, welche du sogleich nach der Taufe vor dem großen Altare erhalten wirst, ist ein Vorbild der zu erwartenden Herrlichkeit.[6]) An den Altar trat der Täufling schon zur Konfirmation heran. Wie nachdrücklich wird hierbei des Evangeliums und seines neuen Verständnisses gedacht, in namentlicher Erwähnung der vier Evangelien![7]) Man wird auch den dem Taufakt vorausgehenden römischen Gebrauch der Übergabe der Evangelien (zusammen mit dem Symbolum) einbeziehen: die vier Evangelienbücher von vier Diakonen hereingetragen, auf die Ecken des Altars gelegt und einzeln in ihrer Eigenart erläutert.[8]) War die eigentliche Taufhandlung vorüber, so führte der Weg zum letzten Ziele, abermals zum Altare, und abermals richtete sich der Blick in die Höhe. Ad altaria contendit plebs. Introibo ad altare, Ps. 42 (43), 4,

1) De myster. 7, 1. Gallic. l. c. 249.

2) De myster. 23. 41.

3) Prokatechese 13.

4) Ib. 11. Ubi certamen, ibi corona — coronaris a Christo, de sacr. 1, 2. In einigen, namentlich östlichen Kirchen fand eine besondere Coronatio statt, Höfling a. a. O. 1, 529 ff. 543.

5) Sedulius, Carmen paschale 1, 37 f.

6) Gregor von Nazianz in seiner Taufpredigt, s. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie 7, 1825, 97 (Migne, Patrol. 36, 728). Dazu (später) im Sacr. Gallicanum: Mitte fontis altaribus tuis, quos altaria regnis tuis mittant, Daniel l. c. 4, 72.

7) De sacr. 3 am Ende.

8) Sacram. Gelas. l. c. 50 ff. Die Anordnung der Evangelien in Ravenna erklärt sich vom Standorte des Eintretenden aus: links vom Eingange zunächst Matthäus, rechts Markus, über der Apsis links Lukas, rechts Johannes.

sang man. Zuvor erklang am Altare die Antiphone der vorausgehenden Worte: adduxerunt in montem sanctum tuum et in tabernacula tua.[1])

Zum höchsten Mysterium werden zum ersten Male die Täuflinge geführt. „Ich möchte euch auch führen zu der noch glänzenderen und süßer duftenden Wiese dieses Paradieses," wiederholt Cyrill in seiner ersten mystagogischen Katechese.[2]) Ecce apertum est templum tabernaculi testimonii et Hierusalem nova descendit de coelo, in quo sedes Dei et agni et servi eius offerunt ei munera[3]) — dem gehen die neuen Christen entgegen, und dorthin führt wiederum die Türe, durch die sie eingetreten sind, mit den Worten des Psalmen von der grünen Weide und der Stätte seliger Erquickung.

Man sieht die Bildmotive, die in dieser Taufkirche Bild geworden sind. Man erkennt auch, wie in dem zentralen Raum die Vierzahl als bestimmender Akkord herausgearbeitet ist. Auch der Zusammenhang mit anderen monumentalen Kompositionen der Zeit ist deutlich, wennschon hier unter dem unmittelbaren Einfluß des Kultus Besonderheiten zum Ausdruck gebracht sind, die in anderen ähnlichen Bildern, auch in Ravenna, z. B. bei der Darstellung der vier Quellflüsse des Evangeliums in der symbolischen Form gebräuchlicher geworden sind.[4]) Man hört auch die Grundgedanken und Grundstimmungen[5]), die sich hier Ausdruck gegeben haben: das ewige Leben, das durch die Taufe in der Kirche gegeben wird und das durch sie errungen wird. Noch spricht stark Ursprüngliches. Die Erwartung des wie schon gegenwärtigen Herrn und der sepulkrale Gedanke wird allein schon durch die Zeit der Tauffeier festgehalten, im besondern noch mit der Lektion Rm. 6, 3ff. Taufe und Tod — Taufe und Auferstehung! Totum hoc sacramentum tuae est resurrectionis — so faßt die Explanatio symboli ad initiandos am Ende zusammen, in unmittelbarer Verknüpfung mit dem Artikel von der remissio peccatorum.[6]) Dem entsprechen die alten sepulkralen Typen, die im Bilde oder im Worte hier ebenfalls erscheinen.

1) Ambrosianische Liturgie, Daniel l. c. 1, 48.

2) Bei Augusti a. a. O. 97.

3) Ambrosianische Messe, s. Probst, Abendländische Messe vom 5. bis 8. Jh.. 1896, 16. Pamelius l. c. 298.

4) Außer den großen Kompositionen mit Christus, Aposteln, Evangelien und dem Lamm auf dem Berge, dem die Flüsse entströmen (und den Darstellungen z. B. auf ravennatischen Sarkophagen), sei auch auf das Gemälde in der Katakombe Pietro e Marcellino in Rom verwiesen, auf dem über dem Lamme der Name des Jordan beigeschrieben ist. Garrucci l. c. 1. 58, 1.

5) S. auch die Ausführungen bei Michel, Gebet und Bild in der altchristlichen Kunst, 1900, passim, und Reil, Die Bildzyklen des Lebens Jesu, 1908, bes. S. 40.

6) Caspari l. c. 319.

Wie ist auch hier die alte Paradiesvorstellung festgehalten! Aber Neues ist hinzugetreten und die ursprünglichen Gedanken setzen sich fort und immer stärker um ins Lehrhafte und Moralische, in das Sakramentale und auch äußerlich Kirchliche und damit in das feierlich Monumentale, das durchströmt ist von der Siegesstimmung der triumphierenden Kirche. Das Exorzistisch-Magische wird vom Sakramentalen der Kirche völliger aufgenommen, das sich in die Tiefe und Breite beherrschend ausbreitet, und alles faßt sich im Kulte der Reichskirche zusammen, wie hier in den Bildern des der einen Kulthandlung dienenden Raumes. Wie verschwinden hier die alten sepulkralen Figuren gegenüber dem beherrschenden kultischen Mittelbilde! Welch reiche, festliche Akkorde, die von ihm ausgehen und zu ihm zurückklingen, im Vergleiche mit den ersten Taufbildern!

Wie die Zusammenstimmung der liturgischen Formen und der Bilder, so wird auch die gleiche Entwicklung in beiden verfolgt werden können; sie gibt sich gerade in der Zeit der Entstehung jenes Mosaikenschmucks die festeren Formen, in denen das bisher Entstandene vereinigt und in Zusammenhang gebracht wird. Auch der Bilderkreis von S. Giovanni in Fonte ist ein Beleg dafür. Wenn die Reichskirche den Reichtum alles Geschaffenen, auch des Verschiedenartigsten auf beiden Gebieten sammelt, so ist die letzte abendländische Residenz des römischen Imperiums geradezu typisch für die Vereinigung des Verschiedenartigen: Ravenna ist liturgisch und künstlerisch nach vielen Richtungen hin verknüpft, mit Rom und mit dem Orient, mit Mailand und Gallien; auch mit Neapel und wohl auch mit Afrika lassen sich Verbindungen aufzeigen. Die verschiedenen Bildschichten und Künste geben hierher aus ihrer Fülle ab: Motive der Katakombenmalereien, durch die Renaissance der konstantinischen Ära vermittelt; auch die Sarkophage z. B. Galliens; besonders reichhaltig, wiederum aus Süden, Westen und Osten, die Mosaiken. Sehe ich recht, so wirkt gerade auch in Ravenna das Kultische besonders stark weiter auf den Bilderschmuck der folgenden Zeit. Aber auch schon früher und in weiterem Umkreise hat das Kultische seinen Einfluß auf die künstlerische Gestaltung gehabt und in steigendem Maße gewonnen. Es erscheint mir für das Verstehen der Bildwerke unumgänglich, doch auch für die Entwicklung der gottesdienstlichen Formen und Inhalte nicht unwichtig, daß im ganzen Zusammenhange das Verhältnis von Kult und Bild aufgewiesen werde.

Halle a. S. **Johannes Ficker.**

Die Magierminiaturen des Cod. Med. Pal. 387, die literarische Überlieferung und der „Orientalische Typus".

Unter dem Titel „Ein apokryphes Herrenleben in mesopotamischen Federzeichnungen vom J. 1299" hat Baumstark im Oriens Christianus[1]) die Beschreibung einer zu Mardîn im J. 1299 entstandenen, von dem Priester- und Arztsohn Isḥaq ibn Abî l-Farağ „am Sonnabend, den 14. Februar 1600 Alexanders des Griechen" vollendeten arabischen Hs. jakobitischer Herkunft, die jetzt in der Laurentiana zu Florenz aufbewahrt wird, erscheinen lassen. Mit Recht hatte schon Baumstark hervorgehoben, daß die subscriptio „Buch der Kindheit unseres Herrn" durchaus nicht dem Inhalt der Hs. gerecht werde. Sie enthält nämlich das Leben des Herrn von der Reise Josephs und Marias nach Bethlehem bis zur Geistesausgießung. Baumstark scheint den Text als Ineditum zu betrachten, er stehe demjenigen des edierten Evangelium infantiae arabicum nahe, sei aber alles eher als mit demselben identisch. Ich möchte vermuten, daß er die arabische Version der von Budge in Luzacs Semitic text and translation series[2]) syrisch mit englischer Übersetzung veröffentlichten History of the Blessed Virgin Mary, deren Elemente nach Budge vor dem Ende des 4. Jhs. vorhanden waren[3]), darstellt.

Folgende Tabelle möge in Kürze das Verhältnis des Evangelium infantiae[4]) und der History[5]) zu unserm Text[6]) darstellen:

H. L. fol.		**History** p.	**E. I.** cap.
Weissagung Zoroasters . . .		Eltern, Geburt, Tempelaufenthalt, Schwangerschaft der Maria 1 ff.	—
Reise nach Bethlehem . . .	2v	Reise nach Bethlehem 31 f.	2
Geburt	3v	Geburt Jesu in der Höhle 32—34	3 f.

1) Neue Serie Band I (Leipzig 1911) 249 ff.

2) The history of the blessed Virgin Mary and the history of the likeness of Christ... The syriac texts edited with English translations by E. A. Wallis Budge, London 1899.

3) English translation p. X. 4) Fortan E. I.

5) Fortan History. 6) Fortan H. L.

H. L.	fol.	History p.	E. I. cap.
Magier vor Herodes	1^{v}	Magier reisen ab 34–36 Magier in Jerusalem 36 f.	quemadmodum praedixerat Zoradascht (7).
Magier vor Jesus	4^{v}	37 f.	
Magier in der Heimat erzählend	5^{r}	39	8
		Christi Erscheinung 39 f.	5
Christi Darstellung	6^{r}	40 f.	5 f.
Herodes den Geburtsort erfragend	6^{v}	41	9
		Rettung des Johannes. Ermordung des Zacharias 42 f.	—
Flucht nach Ägypten	7^{r}	44	9
Zusammenbruch des Götzenbildes	7^{v}	45	10
Heilung des Priestersohnes	8	47	11
Von Räubern verlassene Gefangene	9^{v}	49	13
Von der Schlange besessene Frau	11^{r}	51 f.	16
Ihre Heilung	11^{v}	52	
Heilung des aussätzigen Mädchens	12 f.	52 f.	17
Heilung d. aussätzigen Knaben	13	53 f.	18
Heilung des Impotenten	14	54 f.	19
Heilung und Verheiratung des in einen Esel verwandelten Bruders	15 f.	55–58	20–22
Die heilige Familie und die Räuber	17^{r}	59	23
Joseph erscheint ein Engel	18^{r}	60	26
Heilung d. aussätzigen Knaben	18^{v}	61	27
Heilung des blinden Knaben	19	61 f.	28
Kleophas im Ofen	20^{r}	62 f.	29
Kleophas im Brunnen	20^{v}	63 f.	
Tod seiner Peinigerin	21^{r}	64	
Heilung des Knaben in Jesu Bett	21	64 f.	30
Fürstin mit Geschenken	23	66 f.	32
Vom Drachen gequältes Mädchen geheilt	23 f.	67–70	33 f.
Jesus und Judas Ischariot	25	70 f.	35
—		Jesus in der Schule 71–75	—
Jesus macht die Lehmtiere lebendig	26	76	36
Jesus in der Werkstatt des Salem	27	—	37

H. L. fol.		History p.	E. I. cap.
Jesus und Joseph am Thron arbeitend	28	—	39
Jesus verwandelt Knaben in Böcklein und die Böcklein in Menschen	28 f.	77 f.	40
Jesus als König der Knaben	30	79	41
Erweckung des vom Dach gestürzten Knaben	31v	81 f.	44
Auferweckung des Jünglings von Nain	33	84 f.	(Schluß des E. I.)
Taufe Jesu im Jordan	34	85 f.	
Hochzeit zu Kana	35	86 f.	
Versuchung	36	87 f.	
Kreuzigung	38	89	
Grablegung	38	89	
Grabeswache. Joseph von Arimathia im Gefängnis	40	90 f.	
Auferstehung	40	91	
Der Auferstandene und die beiden Marien	41	92 unten	
Jesus erscheint dem Joseph	42	92 oben	
Erscheinung auf dem Galiläaberg	44	95	
Betastung durch Thomas	45	96	
Himmelfahrt	46	96	
Geistesausgießung	46	96 f.	
—		Leben der Maria 97 ff.	

Das ist doch eine so enge sachliche Verwandtschaft, daß wir gar nicht umhin können, das „Herrenleben" mindestens als einen innig verwandten Seitentrieb der Überlieferung der History aufzufassen. Vor allem ist auffällig, daß in beiden Fällen die Auferweckung des Jünglings von Nain vor die Jordantaufe gestellt wird. Ebenso auffällig ist, daß in beiden die Inhaftierung und die Befreiung[1]) des Joseph von Arimathia dargestellt wird.

Angaben, die Baumstark aus dem Text von H. L. bringt, finden sich wörtlich in History wieder. H. L. fol. 5 r. „und sie zeigten ihnen die Windel, welche ihnen Maria geschenkt habe" = History p. 34 (transl. p. 39) „und die Königssöhne zeigten ihnen die Windel, welche ihnen Maria geschenkt hatte" — oder H. L. 40 v. „und als Jesus aus dem Grabe auferstand, adorierten ihn die Engel insgesamt" = History p. 87 (= transl. p. 91) „und als Jesus aus dem Grabe auferstand, beugten die Engel die Kniee und beteten ihn an".

Von den drei oben besprochenen Texten befaßt E. I. nur das Kind-

1) In Bild 50 des H. L. ist Joseph der in 47 getragenen Halsfesseln ledig.

heitsleben Jesu, H. L. das Leben des Herrn bis zur Geistesausgießung, History dazu noch das Leben der Maria bis zu ihrem Tode. Das Verhältnis der Texte geht uns hier nicht an.

Das Wichtigste ist nun aber, daß unsere Hs. 54 in Federzeichnungsmanier ausgeführte, z. T. nachträglich kolorierte Miniaturen zeigt. Über diese hat 1894 Redin in einem mir trotz aller Bemühungen unzugänglich gebliebenen Werk[1]) unter Beigabe von Abbildungen gehandelt.

Leider hat Baumstark Photographien der Miniaturen nicht erlangen können. Er setzt ihre Bedeutung darin, „daß sie uns einen Nachhall der Typenwelt frühchristlich-mesopotamischer Kunst vermitteln dürften". Das gilt vor allem von den nicht auf die apokryphen Kindheitswunder gehenden Darstellungen. Wenn auch auf ihnen einzelnes zur Illustrierung des in der Hs. überlieferten Textes neu erfunden ist, so macht sich das den Zeichner von 1299 umflutende Leben doch viel mehr auf den Zeichnungen zu den apokryphen Wundern bemerkbar. Vor allem gilt dies von der Tracht, aber auch von anderem.

Altertümlich ist die Zweizahl der Magier: sie ist in den Katakomben belegt (San Pietro e Marcellino bald nach 200[2]), daselbst Kammer 54 von der Hand desselben Meisters, daselbst auf der Eingangswand der Kammer 14 zwischen 250 und 300, die Zahl aus Gründen der Symmetrie verdoppelt in San Domitilla Ende des 3. Jhs.). Dieselbe Zahl scheint in der älteren Literatur stillschweigend vorausgesetzt zu werden; zwar redet zuerst Origenes von drei Magiern[3]), aber erst seit Leo dem Großen wird die Dreizahl in der Literatur heimisch. Wie der Osten in der dogmatischen Formulierung der Probleme — man sehe z. B. Afraat — hinter dem Griechentum um ein Jahrhundert zurückbleibt, so mag er auch in Beibehaltung der alten Kunsttypen viel konservativer gewesen sein als das hellenistische Sprachgebiet. Weiter redet Baumstark auch von einem Nachhall der Typenwelt mesopotamischer Kunst. In seiner trefflichen Monographie „Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst"[4]) hat Hugo Kehrer unter Zustimmung Baumstarks[5]) einen neuen Typus, den auf das mesopotamische östliche Hinterland Syriens zurückgehenden orientalischen, aufgestellt. Kehrer will ihn vor allem durch

1) Miniaturji apocryphičeskago arabskago evangelija djetstva Christa Lawrencianskoi bibliotheki w Florenzii (St. Petersburg 1894).

2) So nach Kehrers, allerdings von Baumstark beanstandeten Ansätzen.

3) In Gen. Hom. 14,3 (MSG 12,238).

4) 2 Bände (Leipzig 1909).

5) Vgl. seine Besprechung von Kehrers Buch im Oriens Christianus Neue Serie I (Leipzig 1911), 160.

die Figur des wegweisenden, die Magier an die Geburtsstätte heranführenden Sternengels gekennzeichnet sein lassen (S. 58). Er erscheint zum erstenmal, übrigens flügellos, auf dem Mailänder Sarkophagrelief (4. Jh.), später (vgl. Kehrer S. 79) geflügelt. Kennzeichnend ist für diesen Typus aber auch noch anderes (Kehrer S. 80). Er stellt, zuerst auf dem Ambo von Saloniki, dann auf der Kathedra von Ravenna, das Jesuskind mit dem Evangelienbuch bzw. der Evangelienrolle in der Linken dar. Ferner werden die drei Magier als Könige, dann als Vertreter der drei Lebensalter, endlich in der Kniebeuge dargestellt: das erste zuerst im Menologion Basilius II. nach 976, das zweite und das dritte auf einem Elfenbeinrelief vom Deckel des Etschmiadzin-Evangeliars um 550. Dazu kommt noch, daß, wenn ich recht sehe, einzelne Vertreter dieses Typus zum erstenmal die Könige beritten darstellen, daß auf einem hierher gehörigen, allerdings erst 1301 entstandenen Kanzelrelief zu Pistoja der Kopf des Jesuskindes sich im Stern findet, daß endlich auf einer Miniatur der vor 1025 entstandenen „Geschichte der Heiligen" (cod. vat. graec. 1613 fol. 272) ein bergiges Land als Heimat der Magier und eine Höhle als Wohnstätte der Maria dargestellt wird.

Eine ganze Reihe dieser Züge findet sich nun auf unseren Miniaturen. Von den beiden Magiern der ersten Miniatur (die Magier vor Herodes fol. 1 v.) ist der erste bartlos, also jung, der zweite bärtig, also reiferen Alters, dargestellt. Auf der vierten Miniatur: Magieranbetung (fol. 4 v.) sind die vier Magier in Baumstarks Beschreibung weiter nicht gekennzeichnet, dafür findet sich hier der Zug, daß alle in voller Proskynese am Boden liegen. Bezeichnend ist übrigens, daß das Jesuskind hier nicht wie sonst meistens auf den Darstellungen des „orientalischen" Typus auf dem Schoß der Maria sitzt, sondern vor Ochs und Esel, ähnlich wie auf der hier nicht weiter eingehend zu besprechenden Miniatur 3 in einem Trog liegt. Hier ist für das Kind ein wesentlich jüngeres Alter angenommen als auf den gewöhnlichen Anbetungsdarstellungen. Es ist also ein Beleg für den „Kombinationstypus" Kehrers. Das hängt aber hier nicht mit dem Datum der Weihnachtsfeier zusammen, sondern wie wir sehen werden, mit literarischen Quellen.[1])

1) Die „alte syrisch-südgallische Anordnung des ‚Untereinander'" (Kehrer II 33) erscheint auf Miniatur 3: Die Geburt (fol. 3 v.). Oben von rechts her zwei Engel, dann das Wickelkind a u f einem Trog vor Ochs und Esel, zwischen denen sich eine L i c h t s t r a ß e auf das Kind herabsenkt, endlich, wie es scheint, sitzend Maria und Joseph. Unten treten von rechts her drei Hirten, der mittlere mit der Rechten nach oben deutend, auf einen sie empfangenden, nach rechts blickenden bärtigen Mann zu. Wenn nicht die Hirten durch eine Beischrift als solche bezeichnet und wenn nicht in den benachbarten

Die in der letzten Anmerkung erwähnte Lichtstraße findet sich auch auf unserer Miniatur 4. Sie ist im allgemeinen nicht häufig vertreten, verhältnismäßig noch am häufigsten in dem von Kehrer aufgestellten „syrisch-byzantinischen Kollektiv-Typus", der selbstverständlich, wie schon die Bezeichnung zeigt, syrische Einflüsse bietet. Außerdem findet sie sich auf dem dem „südgallischen oder ersten syrisch-hellenistischen Typus" Kehrers zugehörigen, im 11. Jh. entstandenen Bernward-Evangeliar des Domschatzes zu Hildesheim (Kehrer II 34 Abb. 23).

Etwas ganz Neues bietet uns die fünfte Miniatur (fol. 5 r.: Die Magier in der Heimat erzählend). Baumstark beschreibt sie a. a. O. 253: „Von rechts kommen die zwei Magier von No. 1. Der vordere hält mit etwas gebeugtem Kopfe in beiden Händen einen langen bandartigen Gegenstand erhoben, der seine Erklärung in den Worten des Textes findet: „und sie zeigten ihnen die Windel, welche ihnen Maria geschenkt hatte". Der hintere hat die Linke flach ausgestreckt und zeigt mit der Rechten gegen sein Gesicht. Ihnen gegenüber hocken, von links nach rechts blickend, mit überschlagenen Beinen drei Zuhörer, von denen der erste beide Hände ausstreckt, während die anderen dies nur mit der Rechten tun, die Linke dagegen flach am Körper herabfallen lassen." Soweit Baumstarks Beschreibung.

Diese Miniatur steht, soviel ich sehe, vereinzelt. Parallelen aus der abessinischen „Kunst", worauf Baumstark S. 265 hinweist, sind mir nicht zugänglich.

Ehe wir die westlichen Denkmäler des „orientalischen" Typus in dieser Hinsicht noch näher ins Auge fassen, sei ein Blick auf die literarischen Parallelen gestattet. In Ermangelung des Textes unserer Bilderhandschrift selbst dürfen wir wohl die, wie wir sahen, eng damit verwandte History of the Blessed Virgin Mary ins Auge fassen. Die History berichtet (p. 30 = transl. p. 34), nach der Geburt Jesu in einer Höhle sei ein „Wächter" (ἐγρήγωρ = Engel) nach Persien entsandt worden; er habe sich den Persern, die am 25. Khânûn I gerade das Feuer verehrten, in Gestalt eines außerordentlich glänzenden Sterns gezeigt. Auf Fragen des Volkes hätten die Priester geantwortet, es sei der König der Könige und der Gott der Götter geboren, man müsse ihm Gold, Myrrhen und Weihrauch bringen. Drei Könige, Söhne von Königen, hätten je 3 Pfund von diesen Kostbarkeiten in die Hand genommen, ihre Feierkleider angelegt, ihre Kronen

Darstellungen nur 2 Magier gegeben wären, so wäre man versucht, hier eine Darstellung der Magier zu sehen. Wer aber ist der die Hirten empfangende Mann? Wäre er nicht bärtig, so möchte man ihn als einen Engel erklären

uf das Haupt gesetzt, seien mit neun Begleitern um den Hahnenschrei ıus Persien aufgebrochen und unter Führung des Engels, desselben ibrigens, der Habakkuk zur Löwengrube Daniels gebracht, so schnell ıach Jerusalem gekommen, daß sie schon bei Tagesanbruch Herodes ıach dem Geburtsort des Königs gefragt hätten. Unter Führung des Sterns seien sie dann an die Höhle gekommen, dort habe sich der Stern in eine vom Himmel bis zur Erde reichende Lichtsäule verwandelt. Sie hätten Maria, Joseph und das in Windeln n einer Krippe liegende Kind gefunden, hätten letzterem ihre Gaben iberreicht und seien vor demselben niedergekniet. Maria ıabe ihnen eine Windel des Kindes gegeben, die sie gläubig angeıommen hätten. In der Nacht des fünften Tages nach der Geburt sei ener „Wächter" wiedergekommen und hätte sie ebenso schnell nach Persien zurückgeführt wie vordem nach Bethlehem. Am folgenden Morgen hätten sie den Königen und den Priestern Bericht abgestattet. ,Und die Königssöhne zeigten ihnen die Windel, welche ihnen Maria gegeben hatte. Da veranstalteten die Könige und Priester für sie ein Magierfest, und sie warfen die Windel in das Feuer, das sie verehrten, ınd die Windel nahm die Gestalt des Feuers an. Und als das Feuer ausgelöscht war, zogen sie die Windel heraus, weiß wie Schnee und fester als vordem. Da nahmen sie sie und küßten sie und legten sie auf ihre[1]) Augen und sprachen: Wahrlich und gewiß, dies ist ein Kleid des Gottes der Götter, denn das Feuer unserer Götter vermochte es nicht zu verzehren, und sie nahmen sie gläubig und ehrfürchtig an."

In ziemlich eng verwandter Gestalt bietet das Evangelium Infantiae arabicum[2]) unsern Text. Nach Sike ist der vorliegende Text sicher nicht vor Mohammed entstanden, seinerseits aus dem Syrischen übersetzt, wie denn das Buch bei den Nestorianern und Thomaschristen wie in Ägypten viel gelesen worden ist. Auch hier die Geburt in der von hellem Licht erleuchteten Höhle (3). Simeon sieht den Herrn instar columnae lucis refulgentem (6). Maria schenkt den quemadmodum praedixerat Zoradascht[3]) gekommenen und den Herrn anbetenden Magiern die Windel. Eadem hora erscheint ihnen angelus in forma stellae illius, quae antea dux itineris ipsis fuerat (7). Die Magier berichten in der Heimat. Die

1) Etwa irgendwelcher ungenannten Blinden?

2) E. I. arabice et latine ed. Henr. Sike, Utrecht 1697. Zuletzt bei Thilo, Codex apocr. Ni Ti I 63 sqq.

3) Hier erst im Lauf der Erzählung, im „Herrenleben" schon im Eingang erwähnt.

Windel wird ins Feuer geworfen, unversehrt herausgezogen, von ihnen auf Köpfe und Augen gelegt. Sie werden gläubig.

Auf diese und verwandte Quellen wird es zurückgehen, wenn Bischof Salomo von Basra in seinem etwa 1230, also etwa zwei Menschenalter vor Entstehung unserer Hs., verfaßten „Buch der Biene"[1]) sagt: „Einige sagen, die Magier hätten einige von den Windeln unseres Herrn als gesegnete Dinge mitgenommen." Er sagt, der Stern sei eine geheime Kraft, die wie ein Stern erschien, gewesen.[2])

Bezüglich des Sterns kommt Dionysius bar Ṣalībi, ein um 1160 in Marasch schreibender Jakobit, zu dem Schluß[3]): Nos autem dicimus angelum fuisse qui induit imaginem stellae, et postquam implevit officium suum adscendit in coelos et stetit in ordine suo. Daß Dionysius diese Überlieferung, vielleicht sogar unsere Evangelien gekannt hat, geht daraus hervor, daß er auch die Zoroasterweissagung kennt.[4])

Aber diese interessante Überlieferung zieht noch weitere Kreise. Schon Baumstark hatte hingewiesen auf den Kreis abessinischer Kunst. Können wir auch in Ermangelung weiterer Hilfsmittel hier derartige Parallelen nicht beibringen, so liefert doch die äthiopische Literatur eine solche. Der Unterschied ist nur, daß, während bisher Maria die Magier beschenkt, hier das Christuskind selbst aktiv eingreift, und daß dadurch, wie wir sehen werden, eine Brücke zu dem orientalischen Typus Kehrers geschaffen wird. Es handelt sich um den Liber nativitatis Mariae[5]), einen Ableger des Protev. Jacobi, der wohl etwa in das 5./6. Jh. zu setzen ist. Die Geburt erfolgt in der lichtstrahlenden Höhle, danach erscheinen die Hebamme und die Israelitin Sulame. Die Magier erscheinen in Jerusalem bei Herodes, ziehen nach Bethlehem, beten das Kind und seine Mutter an und überreichen ihre Gaben[6]): aurum quia rex erat obtulerunt postea tus, quia Deus, et tertio myrrham attulerunt propter incarnationem corporis eius: et ipse Jesus accepit munera ab eis. Dann folgt, bemerkenswerterweise

1) The Book of the Bee ed. by E. A. Wallis Budge (= Anecdota Oxoniensia. Semitic series I 2 Oxford 1886) Transl. p. 85. Er sagt p. 85 die Magier hätten ihre Geschenke aus Adams Schatzhöhle geholt.

2) L. c. p. 83.

3) Commentarii in evangelia interpr. est J. Sedlacek (= Corp. script. christ. orient. Script. syri versio II 18 [1906]) 79, 29 ff. vgl. 70, 28. 74, 15.

4) L. c. 71, 9 ff. Darüber weiteres an anderer Stelle.

5) Interpr. est. Chaine (= CSCO Script. aethiopici Versio I 7 [1909]) p. 13 f.

6) Ziemlich wörtlich nach Matth. 2, 1b—11.

mit den Magiern statt der Hirten als Mittelpunkt, eine ziemlich wörtliche Wiedergabe von Luk. 2, 9—14. Dann gehen die Magier fort: dum volunt redire ad Herodem, dormierunt in itinere. Es folgt der einem Engel in den Mund gelegte Befehl Matth. 2, 12, dann die Rückkehr, der Bericht an den König mit dem Zusatz: quomodo munera ipsorum puer accepisset. Der König fragt ganz wie in der History: Quid antem vobis dedit? Et responderunt dicentes: Dedit nobis paululum panis benedictionis quem nos abscondimus sub terram. Et ait illis rex: Ite, afferte eum mihi. Et recedentes abierunt ad illam terram ubi panem abdiderant; et dum illam fodiunt, ignis inde exiit et propterea magi usque adhuc ignem adorant. Dann folgt Matth. 2, 16.

Hier tritt zum erstenmal das Jesuskind aktiv auf: es greift nach den Geschenken wie auf dem Elfenbeindeckel des Etschmiadzin-Evangeliars.[1]) Es gibt den Magiern als Gegengabe ein Stück vom geweihten Brot. Darauf ist noch zurückzukommen.

Im „Herrenleben", der History, dem Ev. infantiae wie bei Dionysius fanden wir die Weissagung des Zoroaster angeführt. Hier bei dem Äthiopen finden wir den Feuerkult der Perser damit begründet, daß bei dem Ausgraben des von den Magiern versteckten Brotes Feuer aus der Erde hervorgebrochen sei. Die Herkunft des persischen Feuerkults konnte natürlich äthiopische Leser wenig interessieren. Man wird daher ohne weiteres annehmen können, daß wie jene vier oben genannten in syrischem Sprachgebiet, also vielleicht auf persischem Gebiet, oder doch sicher in unmittelbarer Nähe desselben, entstandenen Literaturstücke propagandistischen Zwecken dienen sollten, dasselbe mit der Quelle[2]) des Äthiopen der Fall war.

Unter diesen Umständen werden wir auch auf persischem Sprachgebiet nach Parallelen suchen dürfen. In der Tat finden wir bei dem um 900 schreibenden nationalpersischen Schriftsteller Mas'ûdî cap. 68: On cite par exemple dans la même province du Fars une source nommée source du feu, auprès de laquelle était bâti un temple. Lorsque le Messie vint au monde, le roi Korech lui envoya trois messagers, porteurs, le premier d'un sac d'encent, le second d'un sac de myrrhe, et le troisième d'un sac rempli d'or. Ils se mirent en route guidés par une étoile que le roi leur avait décrite et arri-

1) Kehrer II 63 vgl. S. 79: „alte Form" des orientalischen Typus.

2) Daß der Äthiope eine Quelle ausgeschrieben hat, darauf deutet die abgerissene, manche Zwischenglieder auslassende Form seiner Erzählung hin.

3) Prairies d'or trad. par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille IV (Paris 1868), 78 f.

vèrent en Syrie auprès du Messie et de Marie, sa mère. Cette anecdote des trois messagers est rapportée par les chrétiens avec des détails empreints d'exagération... Ainsi on raconte que l'étoile avait apparu à Korech au moment de la naissance du Christ; qu'elle marchait lors que les envoyés du roi étaient en route, qu'elle s'arrêtait lorsqu'ils s'arrêtaient etc. On trouvera les plus amples détails dans nos Annales historiques où nous avons rapporté les versions des Guèbres et des Chrétiens sur cette légende. On y verra que Marie ayant donné aux messagers du roi un pain rond ceux-ci après différentes aventures le cachèrent sous un rocher; ce pain disparut au fond de la terre dans la province du Fars; puis on creusa un puits en cet endroit et l'on vit jaillir deux gerbes de feu qui brillaient à la surface du sol; en un mot tout ce qui concerne cette légende se trouve dans nos Annales.

Leider sind diese Annalen verloren oder doch nicht zugänglich. Masudis Bericht beweist aber, daß zu seiner Zeit diese Überlieferung noch unter den Persern recht lebendig war. Daß er die Herleitung des Feuerkults von jener Flamme wegläßt, kann man ihm als Nationalperser nicht übelnehmen. Hier ist Maria wieder die Schenkende. Manchen Zug mag übrigens Masudi hier ausgelassen haben. Aber auch zur Zeit der Entstehung unserer Hs. haben diese Überlieferungen im Volk fortgelebt. Das beweist der Reisebericht des Venetianers Marco Polo, der um 1270 diese Gegenden durchzog.[1]) In Saba fand er die Grabstätten der drei damals ausgezogenen Magier Jaspar, Melchior und Balthasar. In Kala Ataperistan erzählte man ihm, sie seien ausgezogen, den neugeborenen Propheten anzubeten und hätten Gold, Weihrauch und Myrrhen mitgenommen, um festzustellen, ob er Gott oder ein irdischer König oder ein Arzt sei; denn als irdischer König würde er das Gold nehmen, als Gott den Weihrauch und als Arzt die Myrrhen. Als sie an den Geburtsort des Kindes gekommen waren, sei der jüngste der drei Könige hineingegangen, habe das Kind von gleichem Alter wie er selbst war, angetroffen und sei verwundert hinausgegangen. Ebenso hätten der mittlere und der älteste König das Kind jeder mit sich selbst gleichaltrig angetroffen, und als die drei gleichzeitig hineingegangen wären, da hätten sie Jesum als Kind von 13 Tagen angetroffen.[2]) Das

---

1) The book of Ser Marco Polo concerning the Kingdoms and marvels of the East translated by Yule (London 1875) I 78—80, 82. Vgl. J. Witte, Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte (Bonner Inaug.-Diss.) Berlin 1916, 111 f.

2) Ein höchst interessanter Zug, der an Acta Johannis 88 sq. (p. 195

Kind habe ihre Gaben selbst entgegengenommen und ihnen eine kleine verschlossene Büchse dafür wiedergegeben. Als sie diese auf der Reise — sie sind beritten — öffneten, hätten sie einen Stein darin gefunden, den sie dann enttäuscht in einen Brunnen geworfen hätten. Sofort sei in diesen Brunnen ein Feuer vom Himmel herabgefallen. Sie bereuen nun ihre Tat. So nehmen sie von dem Feuer und bringen es in ihre Heimat, legen es dort in einen kostbaren Behälter, halten es ständig in Brand, verehren es göttlich und bringen ihm Opfer dar. „So verehren sie das Feuer bis auf diesen Tag."

Bis tief nach Innerasien hinein haben nestorianische Glaubensboten diesen von ihren Gläubigen, wie wir schon sahen, so gern gelesenen Text mitgenommen. In Bulayiq, etwa 20 km nördlich von Turfan, jenem durch die Funde der preußischen Turfan-Expedition (wie der Russen und Engländer) für die Religions- und Sprachgeschichte Mittelasiens so außerordentlich bedeutsam gewordenen Ort Ostturkestans zwischen Balkaschsee und Wüste Gobi am Südabhang des Thian schan, fand die Expedition ein Papierdoppelblatt mit der „Anbetung der Magier" in uigurischer Sprache.[1]) Der nach Müller aus einer syrischen oder soghdischen Vorlage übersetzte Text führt uns die Magier im Gespräch mit Herodes vor. Von Jerusalem gehen sie, von dem Stern geleitet, nach Bethlehem. Als sie dorthin kamen, blieb er, ohne sich zu bewegen, still stehen. Sie fanden den Messias, den Gott, und gingen zitternd hinein, öffneten ihr Gepäck und brachten Gold, Weihrauch und Myrrhen dar. „Anbetung vollzogen sie." Sie dachten: Wenn es Gottes Sohn ist, Myrrhen und[2]) Weihrauch wird er nehmen; wenn er ein König ist, das Gold wird er nehmen; wenn er ein Arzt und Heiland ist, das Heilmittel[2]) wird er nehmen! Der Messias kennt ihre Gedanken, nimmt sämtliche Gaben und sagt ihnen, er sei alles dies dreifache. Er entläßt sie, nachdem er ihnen einen von der Ecke seiner Steinkrippe abgebrochenen Stein ausgehändigt hat. Allein weder sie noch „das" Pferd vermögen ihn zu heben. Daher werfen sie ihn in einen in der Nähe befindlichen Brunnen. „In jenes Brunnens Innerem ein schrecklicher großer Glanz von Feuerblitzen begleitet stieg herauf und bis zum blauen Äther

Bonnet) erinnert. Nach Beda bei Yule l. c. sei Melchior ein Greis, Balthasar ein bärtiger Mann, Gaspar jung und bartlos gewesen.

1) Hgb. von F. W. K. Müller, Uigurica I in Abh. Berl. Ak. 1908 (Berlin 1908), 4 ff. Beschreibung der Hs. S. 5. Altersbestimmung fehlt.

2) Wenn wir den Zusammenhang beachten und Polos Bericht zu Rate ziehen, dann müssen wir entschieden „Myrrhen" vor „Weihrauch" wegnehmen und es an die Stelle von „Heilmittel" setzen.

reichend blieb er stehen." Die Magier erschrecken, verrichten Anbetung und bereuen ihre Tat. „Daß aus jener Veranlassung bis zum heutigen Tage hin die Magier das Feuer verehren, der Grund dafür ist das." Ein Engel befiehlt ihnen, heimzukehren. Es folgt dann, wie beim Äthiopen und in der History, die Ermordung des Zacharias durch Herodes. Mitten in der Engelwarnung an Joseph bricht der Text ab.

Erwägen wir weiter, daß die Beziehung der Magiergaben auf die drei Ämter, die sich in Äth., bei Polo und in der Müllerschen Hs. vorfindet, und sehr schwer mündlich zu überliefern ist, sich in der „Schatzhöhle"[1]) und im Book of Adam and Eve[2]) findet, so werden wir annehmen dürfen, daß auch dem Kompilator der gemeinsamen Grundschrift ein mit der History verwandter Text vorlag, und daß die Angabe der Schatzhöhle (S. 59): „Und als die Magier drei Tage bei ihm waren, da sahen sie die himmlischen Gewalten, welche beim Messias auf- und niederstiegen und hörten die Stimmen der Lobpreisung der Engel, welche lobsangen und riefen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der allmächtige Gott, von dessen Lobpreisung Himmel und Erde erfüllt sind!" wie sie bei dem Äthiopen ähnlich sich findet, auch dieser Schrift entstammt.

In der „Schatzhöhle" S. 57 findet sich auch die Angabe, die Magier hätten von den Bergen von Nod Gold, Myrrhen und Weihrauch geholt, ihre Heimat sei also in der Nähe dieser Berge gewesen. Dieselbe Angabe findet sich im Book of Adam and Eve p. 205 und im Christlichen Adamsbuch des Morgenlandes[3]) sowie im Opus imperfectum in Matthaeum[4]), das sie, wie ich bei anderer Gelegenheit nachzuweisen gedenke, dem Testament Adams bzw. Seths entlehnt hat, so wie das auch bei den entsprechenden Angaben des Dionysius von Tellmahar der Fall ist. Die „Schatzhöhle" und die ihr verwandte Adamliteratur enthält auch eine Beschreibung des Sterns, die uns in den westländischen Denkmälern des orientalischen Typus ähnlich begegnet. Es heißt „Schatzhöhle" Übers. S. 56: „Sie sahen aber einen Stern am Firmament, welcher in einem helleren Lichte als alle Sterne strahlte. Und in seiner Mitte war ein Mädchen, welches einen Knaben trug, und auf dessen Haupt war eine Krone gesetzt." Ähnlich berichtet das Book of Adam and Eve p. 204: „Jener Stern strahlte am Himmel

1) Die Schatzhöhle syrisch und deutsch hgb. von Carl Bezold I Übersetzung, II Text (Leipzig 1883—1888) I, 57.

2) The book of Adam and Eve transl. from the Ethiopie by S. C. Malan (London 1882) 205.

3) Aus dem Äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt von A. Dillmann in Ewalds Jahrbüchern der bibl. Wissenschaft 1853.

4) Migne SL 56 p. 637.

inmitten aller anderen Sterne; er glänzte und war gleich der Gestalt eines Weibes, einer jugendlichen Jungfrau, sitzend inmitten der Sterne, glänzend, als wenn sie ein kleines Kind von schönem Aussehen trüge." Noch weiter ausgemalt findet sich die Beschreibung dieses Sterns im Christlichen Adambuch des Morgenlandes (S. 135): „Über seinem Haupte hatte es eine leuchtende Wolke wie eine Krone."

Das Zitat aus dem liber Seth — richtiger Testamentum Adae — beschreibt den Stern: habens in se formam quasi pueri parvuli et super se similititudinem crucis. Er redet mit den Magiern, belehrt sie und führt sie auf ihrer zwei Jahre lang dauernden Reise gen Jerusalem.[1])

Diese Vorstellung könnte letzten Endes zurückgehen auf eine bei Gregor Abu 'l Faradsch[2]) sich findende Zoroasterweissagung, in der geweissagt wurde apparituram stellam, quae interdiu luceret et in cuius medio conspiceretur figura puellae virgineae. Neue Züge bietet die Magierreise nach Jerusalem hier nicht.

Die hier beigebrachten Stücke sollten zeigen, wie lebendig die Überlieferung vom Besuch der Magier im Volke geblieben ist und wie sie mit immer neuen Zügen ausgestattet worden ist, und wie die christliche Kunst von der immer weiter dichtenden Phantasie angeregt worden ist.

Der Zeichner unserer Miniaturen wußte (vgl. Polo und das Opus imperfectum[3]), daß die Magier verschiedenen Altersstufen angehörten. Er wußte (vgl. History und Ev. inf.), daß die Lichtstraße sich auf das Kind herabgesenkt habe, daß (vgl. History, Ev. inf., Dionys. bar Ṣal. Äth. ?) ein Engel in Sterngestalt sie geführt habe, daß Maria (vgl. Hist., Ev. inf., Masudi, vielleicht auch Book of the Bee) ihnen eine Windel des Jesuskindes (oder ein Stück geweihtes Brot) gegeben habe, daß die Magier davon (vgl. Hist., Ev. inf., Äth., Masudi, Polo, Müller ?) in der Heimat erzählt, daß sie die Windel (vgl. Hist., Ev. inf.) auf Köpfe bzw. Augen gelegt haben. Sicher hat der Zeichner unserer Miniaturen diese Darstellungen nicht erst erfunden, sondern sie bei der augenscheinlichen Volkstümlichkeit unserer Überlieferung schon vorgefunden und eine systematische Nachforschung würde vielleicht in den Bibliotheken des Abendlandes und sicher in denen der morgenländischen Klöster, ja vielleicht sogar im Wüstensande Mittelasiens, der uns be-

1) Opus imperfectum l. c.

2) Historia compendiosa dynastiarum ed. Eduardus Pocockius (Oxford 1663) p. 54.

3) Im Opus imperfectum steht l. c.: Et si quis moriebatur ex eis filius eius aut aliquis propinquorum, qui eiusdem voluntatis inveniebatur, in loco constituebatur defuncti. Hiernach hat der Auctor operis imperf. bei den Magiern Altersunterschiede als selbstverständlich vorausgesetzt.

kanntlich auch eine Reihe von wunderbar erhaltenen Fresken aus dem Kreise der Anhänger des farbenfrohen Mani aufbewahrt hat, noch manche Miniatur wiederfinden.

Aber auch auf die westländischen Denkmäler des orientalischen Typus fällt von unserer Überlieferung her eine Fülle von Licht. Ein Schulbeispiel bietet die Miniatur des Cod. vat. graec. 1613 (Kehrer II 67, Abb. 49). Von den Bergen der fernen Heimat her eilen die Magier, der Greis, der Mann und der Jüngling, unter Führung des rüstig ausschreitenden Sternengels, mit lockigem, nimbiertem Kopf in lichtem Gewande, als wenn sie alle wüßten, daß man nicht rasten darf, wenn man vom ersten Hahnenschrei bis Tagesanbruch vom Rand der Erde bis zu ihrem Mittelpunkt[1]) kommen will, auf die vor dem Eingang zur Höhle mit dem Jesuskind auf dem Schoß sitzende Maria zu. Die Magier sind als Könige dargestellt. Das Jesuskind sitzt auf dem Schoß der Mutter, die ihm darzubringenden, wenn ich recht sehe, verschiedenartig dargestellten Gaben erwartend. Die linke Hand hält einen rollenartigen Gegenstand. Zweifellos haben die Künstler darunter eine Buchrolle verstanden, denn auf anderen (späteren?) Denkmälern taucht dafür ein Evangelienbuch auf. Wenn man nun aber von der literarischen Überlieferung herkommend an diese Darstellung herantritt und sich ins Gedächtnis zurückruft, daß beim Äthiopen Jesus den Magiern paululum panis benedictionis, bei Polo eine kleine verschlossene Büchse und bei Müller ein Stück von seiner Steinkrippe aushändigt, dann steigt einem unwillkürlich der Gedanke auf: Sollte der dem orientalischen Typus ausschließlich eignende Zug, daß das Jesuskind in seiner Linken eine Rolle oder ein Buch hält, vielleicht auf ein altes Mißverständnis zurückgehen, daß nämlich die alte „Malvorschrift" oder die älteste Vorlage dem Jesuskind diesen legendarischen Gegenstand in die Linke gegeben hatte, daß dieser Gegenstand dann später nicht mehr verstanden und dann in das dem Abendländer von seinen Evangelistendarstellungen her geläufige Buch bzw. die Rolle umgewandelt wurde?

Kehrers alte Form (a. a. O. 79), der nach den Magiergeschenken greifende Christusknabe, ist ebenfalls der literarischen Überlieferung des Orients wohlvertraut.

Und wenn Giovanni Pisano 1301 (Kehrer II 74, Abb. 58) den Stern als von Strahlen umleuchteten Knabenkopf darstellt, so wissen wir schon, daß die in der „Schatzhöhle" und ihren Parallelen kodifizierte Überlieferung diesen eigenartigen Stern bestimmt seit dem 6. Jh. kennt, ja daß die mit der Bileam-Weissagung des vierten Mosebuches sich

---

1) Als solcher galt doch Bethlehem-Golgatha der alten Überlieferung. Adam hier, Eva dort im „Nabel der Erde" begraben.

beschäftigende Überlieferung ihn sicher schon viel früher im Orient, der eigentlichen Heimat dieser Art von Poesie, mit allerlei Wunderzügen ausgestattet hat.

Auch daß die Magier als beritten vorgestellt worden, haben wir mehrfach direkt oder indirekt aus der morgenländischen Überlieferung erschließen können.

So konnte uns diese Überlieferung dazu dienen, jene Magierminiaturen des Codex Laurentianus in ihren Einzelheiten zu verstehen, und an ihrem Teil ein wenig dazu beitragen, Kehrers Orientalischen Typus als festumrissene Kunstindividualität herauszustellen.

Kaltenkirchen (Holstein). **H. Stocks.**

Nonnos Dionysiaka 47, 356.

Die verlassene Ariadne spricht:

εἰ δέ με τὴν λιπόπατριν ἐρημάδι πάρθετο Νάξῳ
355 καὶ σέθεν ἀγνώσσοντος ἀμείλιχος ἔπλεε ναύτης,
ἤλιτεν εἰς Θησῆα καὶ εἰ; Θέμιν εἰς Ἀριάδνην·
μηκέτι ναυτίλος οὗτος ἴδοι ποτε πομπὸν ἀήτην . . .

Statt εἰς Θέμιν, was sich weder verstehen noch konstruieren läßt, ist εἰ θέμις zu schreiben; vgl. 46, 87 Βάκχῳ μοῦνος ἔριζε καὶ εἰ θέμις ἰοχεαίρῃ, 42, 206 (Pan spricht) εἰ θέμις εἰπεῖν, εἰς ἐμὲ καὶ Διόνυσον Ἔρως ἐκένωσε φαρέτρην, ähnlich 34, 79.

Berlin. **Paul Maas.**

Ein Rückblick auf die Entwicklung der altchristlichen Kunst.

(Fortsetzung Bd. II, Heft 1/2, S. 112.)

Mit der Erweiterung des kirchlichen Bilderkreises sinken die alten allegorischen Typen mehr und mehr zum symbolischen Beiwerk herab und vereinigen sich mit den rein dekorativen Bestandteilen der hellenistischen Ornamentik. Marmorskulptur, Kleinkunst und Mosaik gehen dabei Hand in Hand und bekräftigen dadurch ihre gemeinsame Abkunft aus Antiochia. An den hergehörigen Sarkophagen finden nicht nur von Weinlaub umsponnene Säulen, deren Verbreitung Bruchstücke mit eingestreuten Hirten-, sowie alt- und neutestamentlichen Szenen in Konstantinopel, Gallien und Italien bezeugen, Aufnahme (Mus. Lat. No. 174), sondern in ihren Zwickeln auch traubengefüllte Körbe mit naschenden Taubenpaaren u. a. m., ja in denen des Bassussarges das Christuslamm als Wundertäter. Für die Einfügung dieser und anderer Tiergestalten in die Weinranke bietet die Kleinkunst nicht erst in der Maximianskathedra, einer syroägyptischen und nicht antiochenischen Arbeit des 6. Jhs., das Hauptbeispiel, sondern auch der schon (S. 128) in anderem bedeutsamem Zusammenhange herangezogene Silberkelch, auf dem uns außer der Taube (als Symbol des hl. Geistes) und dem Christuslamm nun der Adler und der Trauben fressende Hase begegnet.[1]) Mit den o. e. römischen Mosaiken aber wetteifert an Reichtum der Typen des neuen symbolischen Stillebens der Kuppelschmuck des Baptisteriums von Neapel. Dort erblicken wir im breiten Kreisrahmen des Mittelrunds Pfauen, Hühner u. a. Federvolk zwischen Pflanzen und Blütenzweigen, in den oberen Abschnitten der Bilderreihe

1) G. Eysen a. a. O. S. 430 Fig. I u. pl. XIX, und G. Stuhlfauth a. a. O. S. 25 A. 14. Zu hoch gehen bei der Zeitbestimmung auch L. Bréhier, Gaz. d. b. arts 1920, I, p. 175 (in das 3. Jh.) und Ch. Diehl, Syria 1921, p. 84/85 (in die erste Hälfte des 4. Jhs.) hinauf; ebenso wohl F. Volbach, Zeitschr. f. bild. K. 1921, S. 111 ff. (bis um die Mitte des 4. Jhs.), da sich der Kelch wegen der vorgeschrittenen Individualisierung der Apostelköpfe kaum vor die Berliner Elfenbeinpyxis zurückschieben läßt. Strzygowski a. a. O. 128 u. 140 führt die Kathedra sowohl als Beleg für die bildlose als auch für die lehrhafte Richtung der christlichen Kunst an. Zum Adler als Lichtvogel und Sinnbild Christi, vgl. Döllger a. a. O. S. 169.

Tauben um die Schale verteilt u. a. symmetrisch gepaarte Vögel, in den Zwickelfeldern über den Evangelistensymbolen Lämmerpaare und trinkende Hirsche mit dem guten und dem weidenden Hirten.

Bei der letzten Ausbesserung des Kuppelmosaiks von S. Giovanni in Fonte gewann ein tüchtiger italienischer Forscher den Eindruck, daß seine Entstehung in ziemlich frühe Zeit fallen müsse[1]), was sich auch uns aus seiner Stilverwandtschaft mit den Säulensarkophagen ergeben hat. (S. 145 ff.) Stilistische Unterschiede zwischen einzelnen Teilen desselben lassen sich nicht auf chronologischem Wege erklären, da diese aus ikonographischen und aus technischen Gründen ein einheitliches Ganzes bilden. Der Widerspruch löst sich nur durch die Annahme, daß hier ältere und jüngere Künstler einer Werkstätte nebeneinander arbeiteten und diese einer Übergangszeit angehörte. In der Tat erscheint die Mosaiktechnik hier in einer Umbildung begriffen. Während sie in den erzählenden Bildern und vollends im ornamentalen Beiwerk schon stark auf die dekorative Wirkung mit Hilfe goldner und tiefblauer Gründe u. a. koloristischer Mittel hinarbeitet, heben sich die großen Märtyrergestalten noch wie in der älteren Wandmalerei von helleren, teilweise beschatteten Flächen ab, wenngleich sie in vereinfachten bläulichen und violetten Farbenklängen von prachtvoller Wirkung wiedergegeben sind. Somit steht das Denkmal ungefähr auf gleicher Höhe mit den Nischenmosaiken von Sa. Costanza (s. oben) und noch an der Schwelle der Stilwandlung der Mosaiktechnik, die von der Nachahmung einer breiten malerischen Pinselführung in den dortigen Gewölbmosaiken und in denen des Langhauses von Sa. Maria Maggiore (s. unten) im Laufe eines Jahrhunderts zur Ausbildung einer stoffgerechteren, zeichnerisch koloristischen Ausdrucksweise in den ravennatischen Mosaikgemälden des Baptisteriums der Orthodoxen und des Mausoleums der Galla Placidia[2]) fortschreitet. Diese technische Entwicklung vollzieht sich in sämtlichen erhaltenen Denkmälern Roms, Neapels, Mailands und zumal Ravennas mit solcher Stetigkeit, daß sie sich im wesentlichen nur innerhalb eines einheitlichen Betriebes abgespielt haben muß. Weisen die seltenen antiken und die ältesten Glasmosaiken noch durch

1) Vgl. zum Tatbestand Muñoz, Arte 1908, S. 433.

2) Die Fortbildung der Technik im einzelnen wurde kürzlich in der Museumskunde 1920, S. 121 ff. an der Hand der für das K.-Friedr.-Museum erworbenen Nachbildungen altchristlicher Mosaiken erörtert. Berichtigen möchte ich hier einen Irrtum, der sich a. a. O. S. 136 eingeschlichen hat, weil ich krankheitshalber die Korrektur nicht ganz selbständig erledigen konnte. Infolge einer Umstellung ist hier das ravennatische Mosaik, das die Scheidung der Böcke von den Schafen darstellt, irrigerweise der Zeit Galla Placidia statt Theodorichs d. Gr. zugewiesen worden.

ihren Bildstoff auf Alexandria als Mutterstadt der Mosaikmalerei zurück, so scheint seit dem 4. Jh. Antiochia als Mittelpunkt der blühenden syrischen Glasindustrie die Führung in der Vervollkommnung des technischen Verfahrens und der damit Hand in Hand gehenden Stilbildung zu übernehmen. In Byzanz setzt sich dann nach der völligen Aneignung der syrischen Technik ihre Entwicklung selbständig fort, wie die ravennatischen Mosaiken der justinianischen Zeit im Unterschiede von gleichzeitigen römischen erkennen lassen.[1])

Der reichste ikonographische Zuwachs entfällt in den übereinstimmenden Denkmälergattungen antiochenischer Richtung auf die Kleinkunst. Da erhebt sich die weitere Frage, ob die neuen Szenen aus dem Alten und Neuen Testament ihre Erfindung der Wandmalerei selbst verdanken, oder aus einer anderen, ihr und der Elfenbeinschnitzerei gemeinsamen Quelle geschöpft sind. Unwahrscheinlich bleibt nur ihr selbständiger Ursprung in der letzteren, zweifelhaft hingegen im ersteren Falle, wieviel davon der Monumentalstil im 4. Jh. wirklich schon aufgenommen hatte. Vor allem muß es nun auffallen, daß auf der Lipsanothek von Brescia der alttestamentliche Bilderbestand erzählenden Inhalts wiederum beträchtlich überwiegt und besonders im Mosesleben einen viel geschlosseneren Zusammenhang hat und zugleich eine freiere Auffassung verrät. So ist die Vermutung kaum abzuweisen, daß er bereits eine solche Ausgestaltung in einer anderen beweglicheren Kunstübung gefunden hatte, — und zwar in der Buchillustration. Die Anfänge der christlichen Miniaturmalerei sind seit Wickhoffs frischem Vorstoß von verschiedenen Seiten beleuchtet worden, manche greifbaren Ergebnisse über die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift gewonnen, weitgehende Übereinstimmung ist über Herkunft und Entstehungszeit der erhaltenen Handschriften erzielt. Als eine der wichtigsten Voraussetzungen fand dabei der sich im 4. Jh. vollziehende Übergang von der Schriftrolle zum Buch (Codex) Berücksichtigung.[2]) Gleichwohl bedarf die Scheidung der Illustrationstypen weiterer Klärung. Mit der antiken hatte die frühchristliche Buchmalerei nicht nur die Textillustration, sondern auch die selbständige Bildrolle gemein, die den Inhalt einer Schrift in nahezu lückenloser Verbildlichung

1) Vgl. meine Bemerkungen zum Apsismosaik von S. Michele in Affricisco a. a. O. sowie im Jahrb. d. Kgl. Pr. K. Samml. 1904, XXV, S. 395 ff.

2) Ainalow, Hellenist. Grundl. S. 7 ff.; vgl. Repert. f. K.-W. 1903, S. 35 ff. Strzygowski, Orient od. Rom S. 2 ff. und besonders Eine alexandrinische Weltchronik, Wien 1905, Denkschr. d. Akad. d. Wiss. LI, Philos. Hist. Kl. S. 125 ff. u. 169 ff. W. v. Hartel und Fr. Wickhoff, Die Wiener Gen. 1895. Eine Literaturübersicht gibt V. Schulze a. a. O. S. 99 ff.; vgl. auch Reil S. 55.

mit wenigen erklärenden Beischriften der Personen und Ortsnamen wiedergibt. Zwar hat sich als einziges Denkmal dieser Gattung die vatikanische Josuarolle aus dem 5./6. Jh. gerettet, aber da die Illustration dieses Buches in dem byzantinischen Oktateuche nachweislich auf ihr fußt, so besteht zum mindesten die Möglichkeit, daß auch der Pentateuch bzw. das Leben Moses schon als fortlaufendes Rollenbild behandelt worden ist. Das Vorbild für diesen Illustrationstypus boten zweifellos Bildrollen antiker Epen. Sie lag besonders für diejenigen biblischen Bücher besonders nahe, in denen ebenfalls ein Held der eigentliche Träger der Handlung ist, wie Moses, Josua oder David.[1]) Man kann seine Darstellungsweise, die die Hauptgestalten vor einer Art Wandelkulisse im Profil und Dreiviertelansicht einander gegenüberstellt, mit um so besserem Recht als epische bezeichnen. Die Bildgestaltung wird hier ganz von dem in eindeutiger Richtung wirksamen Zuge der fortschreitenden Handlung beherrscht. Von der antiken hat die christliche Buchmalerei aber auch das in die fortlaufende Schriftsäule quer eingefügte Rahmenbildchen sowie die Randillustration entlehnt. Jenes wurde wiederum für den Bildschmuck anderer Dichtungsarten bevorzugt, die einen bunteren Wechsel der Begebenheiten und eine Mehrzahl von Hauptrollen darboten — den Roman und das Schauspiel. Zumal die außerordentliche Bedeutung des dramatischen Illustrationstypus war für die Stilbildung der gesamten christlichen Malerei bisher nicht nach Gebühr gewürdigt worden. Von ihm übernimmt sie die Vorliebe für die bühnenmäßige Zuwendung der Gestalten zum Beschauer und die seitliche Bewegung in der Gebärdensprache.[2]) Die Laune des Schicksals hat uns als frühestes Überbleibsel solcher Verbildlichung eines biblischen Stoffes Blätter einer lateinischen Italahandschrift mit der Geschichte Sauls aus dem Königsbuch bewahrt. Doch ist es schon ihrem Herausgeber nicht entgangen, daß ihren Miniaturen eine hellenistische Vorlage zugrunde liegt, auf die offenbar die unter den abgeblätterten Bildern sichtbar gewordenen Malvorschriften Bezug nehmen. Ein Seitenstück dazu — wenn nicht gar den Anfang desselben Archetypus? — stellen die leider größtenteils nur in Kopien erhaltenen Bilder zum Pentateuch der (griechischen) Cottonbibel dar. Daß sie nur Beziehungen zur jüngeren Wiener Genesis aufweisen, kann uns nicht

1) Th. Birt, Die Buchrolle in d. Kunst, Leipzig 1907, S. 290 hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß die sogen. aristokratische Psalterredaktion letzten Endes auf eine alexandrinische Bildrolle zurückgeht, die in Antiochia (oder Kleinasien?) in die überlieferte Bilderfolge des Paris. No. 139 u. a. m. aufgelöst wurde. Vgl. Baumstark a. a. O. 1912, N. S. II, S. 118.

2) Riegl, Spätröm. K.-Industrie, Wien 1901, I, S. 130 ff., hat diesen Zusammenhang noch nicht klar durchschaut.

überraschen, da die letztere augenscheinlich auf den oben vorausgesetzten Typus der Bildrolle zurückgeht.[1]) Die Verbildlichung der einzelnen alttestamentlichen Bücher hat also wohl (wie zu erwarten) anfangs in voller Freiheit mannigfache Anläufe genommen und ist erst in der Folge durch Vermischung der verschiedenen Bildfolgen zu einer nie völlig erreichten Vereinheitlichung gediehen. Ihre erste Entwicklung verdankt sie unstreitig der Bücherstadt Alexandria, dessen aus der jüdischen Diaspora erwachsene und von hellenistischem Geist gesättigte Urgemeinde dem Bilde in die Heilige Schrift ebenso freudig Einlaß gewährt haben wird. wie in die Grabstätten. Syrien und vielleicht auch Kleinasien haben dann, wie an der Genesis- und Psalterillustration nachgewiesen zu sein scheint, an der Fortbildung der alexandrinischen Grundredaktionen reichlichen Anteil genommen. Allein in der antiochenisch-palästinensischen Buchmalerei ist auch mancher neue Stammbaum eines alt- und zumal der neutestamentlichen Bücher aus selbständiger Wurzel erwachsen. Mit Vorliebe wurde von ihr die Randillustration gepflegt.[2]) Einen Bildschmuck dieser Art scheint das Evangelium zuerst durch sie erhalten zu haben. Weist doch die jüngere neutestamentliche Illustration nirgends Spuren oder gar Überreste alexandrinischer Überlieferung von bildmäßiger oder gar rollenförmiger Gestaltung auf. Gleichwohl fehlt es nicht an Anhaltspunkten dafür, daß sie vor der Zusammenfassung des Kanon zum Corpus bei den einzelnen Evangelien begonnen habe, — die Apokryphen nicht ausgenommen.[3]) Doch hängt die Verbildlichung der Taten des Herrn offenbar wurzelhaft mit dem Ornament der Canonestafeln zusammen, die augenscheinlich von den illustrierten Kalendern vom Typus des Chronographen aus dem J. 354 für die von Eusebius geschaffene Concordanz entlehnt sind. Seine Angabe, daß Konstantin der Große in Palästina prächtige Handschriften herstellen ließ, macht diese Vermutung zur Gewißheit. Hier wird der Archetypus entstanden sein, von dem noch die Randminiaturen der ältesten erhaltenen syrischen Handschriften aus Mar Anania der Pariser Nationalbibliothek No. 33 und des Rabulaevangeliar der Laurentiana abhängen. Einzelne von diesen meist nur aus zwei oder drei

1) W. Lüdtke, Untersuch. zu den Miniat. der Wiener Genesis, Greifswald 1898, Diss.

2) Eine solche hat Baumstark a. a. O. V (1905) S. 295 u. 315 ff. auf Grund der Jerusalemer Hs. Αγ. Ταφου No. 33 für den Psalter und die Pentateuchkatene ermittelt; vgl. Reil a. a. O. S. 56.

3) Auf syrisch-palästinensische Vorlagen dieser Art führt Baumstark, Or. christ. 1915 N. S. V S. 146 und 1916 N. S. S. 52 u. 152 ff. die Miniaturenfolgen des Lebens Jesu zweier georgischen Handschriften des Matthäus- und des Marcus-Evangeliums von Iruci und Gelati mit triftiger Begründung zurück.

figurigen Bildchen, unter denen noch die Wunder überwiegen, wiederholen noch in etwas freierer Auffassung beliebte Szenen des früh antiochenischen sepulkralen oder kirchlichen Bilderkreises, wie die Heilung der Blutflüssigen in der erstgenannten Handschrift. Das deutet auf ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Buchmalerei und dem frühchristlichen Monumentalstil wie bei den alttestamentlichen Bilderfolgen hin, wenngleich zweifellos auch beim Neuen Testament Wechselwirkungen zwischen beiden stattgefunden haben müssen. Die geschlossene Bildgestaltung der Vollbilder des Rabulakodex, sowie des Evangeliars von Etschmiadsin, die schon Strzygowski mit Recht als nahezu gleichzeitig mit dessen Buchdeckeln (bzw. dem fünfteiligen Diptychon) angesehen hat, beruht aber jedenfalls schon auf Vorbildern der ausgereiften Mosaikmalerei der heiligen Stätten, wie ihre ikonographische Übereinstimmung mit den Monzeser Ampullen beweist. Sie blieb darauf auf Hauptvorgänge der Heilsgeschichte und reine Andachtsbilder beschränkt. Nachträglich hat jedoch die alexandrinische Buchmalerei offenbar die syrisch-palästinensischen Typen zu einer zusammenhängenden (reicheren) Bilderfolge ausgestaltet, die uns noch in der mittelbyzantinischen Nachahmung im Pariser Codex der Homilien des Gregor von Nazianz (Bibl. nat. 510) vorliegt. Daß eine das gesamte Leben Jesu umfassende Typenreihe der syrischen Randillustration bereits im 4. Jh. auch in Alexandria Eingang gefunden hatte, bezeugen die Überreste der Wiener Papyrushandschrift einer alexandrinischen Weltchronik. Wie hier, so nehmen noch im Pariser Gregorcodex die Wunderdarstellungen einen breiten Raum ein. Die syrische und die mit ihr Hand in Hand gehende altbyzantinische Evangelienillustration, als deren älteste Überreste die Purpurhandschriften von Rossano und Sinope anzusehen sind, scheidet hingegen in ihrer fortschreitenden Entwicklung dieselben mehr und mehr zugunsten der heilsgeschichtlichen Ereignisse und der auf die Lehrtätigkeit und die Gleichnisse des Herrn bezüglichen Szenen aus und übt in dieser Richtung auch auf das Abendland im frühen Mittelalter einen bestimmenden Einfluß, für den vor allem das Evangeliar von Cambridge aus dem 7. Jh. einen sicheren Beleg bietet.[1]) In den griechischen illustrierten Tetraevangela und den Evangelien des Mittelalters vermischen sich augenscheinlich verschiedene Richtungen, wenngleich die syrische das Übergewicht behält. Man wird Baumstarks tiefschürfende Untersuchungen über die

1) Vgl. Reil a. a. O. S. 50 u. 101 ff. mit dem einschlägigen Literaturnachweis, dem ich jedoch nicht zustimmen kann, wenn er das Evangeliar von Cambridge als Erzeugnis rein abendländischer Ausgestaltung der neutestamentlichen Bilderfolge ansieht.

Evangelienillustration abwarten müssen, um volle Klarheit über die Entwicklung zu gewinnen. Ob es überhaupt noch möglich ist, die übereinanderliegenden Schichten reinlich zu sondern, ist freilich zum mindesten zweifelhaft. Hat doch die Vermengung syrischer und alexandrinischer Vorlagen schon in der altbyzantinischen Buchmalerei ihren Anfang genommen, wie der Wiener Dioskorides aus frühjustinianischer Zeit verrät. In der Wiener Genesis liegt uns gar eine Bilderfolge vor, die nach Stil und Technik unstreitig von derselben Schule wie die beiden Purpurcodicces des Evangeliums — d. h. in Byzanz — hergestellt ist und doch augenscheinlich von einer syrischen Bildrolle abhängt, die ihrerseits wohl einen alexandrinischen Archetypus voraussetzt. Für das illustrierte Evangelium stehen wir daher noch immer vor der ungelösten Frage, wo die Gabelung in die beiden ikonographischen Hauptzweige der mittelalterlichen abendländischen und byzantinischen Bildgestaltung ihren Ursprung hat, die schon Dobbert für die Darstellung des Abendmahls u. a. Hauptszenen feststellen konnte. Dieser durchgehende Gegensatz scheint am ehesten darauf zu beruhen, daß hier schon früh eine Auslese getroffen worden ist, wie sie in den Bildtypen des Rossanensis vorliegt, dort hingegen die altchristliche Überlieferung unter wiederholten orientalischen Nachwirkungen in mannigfaltigerer Weise fortgebildet wurde.

Das Einströmen des überreichen Bildstoffes der Buchmalerei in den kirchlichen Wandschmuck vergegenwärtigt eins der hervorragendsten (erhaltenen) Denkmäler des altchristlichen Monumentalstils in breiter Anschaulichkeit. Im Langhause von Sa. Maria Maggiore in Rom sehen wir noch heute in der auf beide Hochwände verteilten Doppelreihe von Mosaikgemälden die Geschichte der Erzväter, beginnend mit dem Leben Abrahams und die Taten von Moses und Josua dargestellt. Die Teilung der nahezu quadratischen Felder in je zwei übereinanderstehende Bilder — eine Zusammenfassung findet nur vereinzelt beim Durchzug Israels durch das Rote Meer und besonders in Schlachtszenen statt — ist sichtlich durch Art und Gehalt der Vorlage bestimmt. Daß diese dem dramatischen Illustrationstypus angehörte, springt angesichts der Vorliebe für symmetrische Aufteilung der Gestalten und ihre halbfrontale Gestikulation, vor allem in den schlagkräftigen Bildern aus dem Leben Jakobs, in die Augen, die hier zum erstenmal auftauchen, aber gewiß nicht erst geschaffen sind. Mit den in den byzantinischen Oktateuchen fortlebenden Bildfolgen haben sie und die Abrahams- und Mosesszenen ebensowenig Berührungspunkte, wie mit der Cottonbibel und der des Buches Josua mit der vatikanischen Bildrolle. Die Mosaizisten schöpfen also aus einer verlorenen Fassung des illustrierten

Oktateuchs. Dieser hatte nicht nur in ihrer rein hellenistischen Stilfärbung eine unverkennbare Verwandtschaft mit den Miniaturen der Quedlinburger Itala, wie die Mosaiken mit diesen auch die beginnende Verflüchtigung der Szenerie gemein haben, die hier mittels des zwischen Wolkenstreifen und Landschaft sich noch sparsam ausbreitenden Goldgrundes bewirkt wird. In größeren Flächen beherrscht er bereits die Stirnwand des Triumphbogens, auf der in vier Bildstreifen das Jugendleben des Herrn geschildert wird, dem nach überzeugender Vermutung eines russischen Forschers wiederum eine Bilderhandschrift, und zwar des apokryphen arabischen Evangeliums der Kindheit Jesu zugrunde liegt.[1]) Auch die übrigen Unterschiede der Bildgestaltung in beiden Folgen beruhen nur auf der Verschiedenheit der Vorlage, während in technisch stilistischer Hinsicht nach seinen wie nach meinen eignen Beobachtungen volle Übereinstimmung besteht. Die Entwicklungsstufe der Technik aber erscheint noch stark durch das malerisch illusionistische Verfahren bestimmt und weicht darin so sehr von allen Denkmälern des 5. Jhs. ab, daß ich die noch heute von den Archäologen[2]) vertretene und von mir schwankend geteilte Zuweisung dieses gesamten Mosaikschmuckes in die Zeit Sixtus III. trotz seiner Namensinschrift nicht mehr aufrecht erhalten kann. Die letztere scheint mir jedenfalls erst nachträglich im Scheitel des Triumphbogenmosaiks eingefügt zu sein, sei es mit oder ohne das von den Apostelfürsten und Evangelistensymbolen umgebene Sinnbild des göttlichen Thrones und die mit ihm eng zusammengehörigen heiligen Städte und Apostellämmer in den unteren Zwickeln. Die Entstehungszeit der alt- und neutestamentlichen Bilderfolge werden wir zwar nicht mit J. Richter bis in das 2. Jh., wohl aber in die Mitte des 4. und in die Amtsjahre des Papstes Liberius (352—366) hinaufrücken müssen.[3]) Einzelne der höfischen

---

1) Ainalow a. a. O. S. 71 ff.

2) Außer Ainalow a. a. O. S. 103 u. 107, neuerdings von J. Reil a. a. O. S. 58; V. Schulze a. a. O. S. 89; v. Sybel, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1918, S. 309 und Frühchristl. K. S. 40, J. Wilpert, Die Mos. u. Malereien der röm. Kirchen, Freiburg 1916, S. 145 schreibt nur die neutestamentlichen Bilder Sixtus III. zu.

3) Wie schon mit Recht Stuart Jones vermutet hat, vgl. den leider allzu kurzen Hinweis in der Röm. Quartalschr. 1905, XIX, S. 154. Ich habe bereits i. Handb. d. K.-W. S. — meine Zweifel angedeutet, die sich seither immer mehr verdichtet haben. Für die oben bez. Erweiterung des ursprünglichen Bestandes spricht das auffällige Fehlen der Geburtsszene, die sich gerade an Stelle des Thronsymbols zwischen Verkündigung und Darstellung befunden haben müßte, sowie des eigentlichen Kindermordes, der eins der untersten Felder eingenommen haben könnte. Jedenfalls ist nicht Maria, sondern der Messias die Hauptgestalt der Bilderfolge, wie schon Ainalow erkannt

Tracht entlehnte Züge, wie auch die dem kaiserlichen Ornat nachgebildete mit dem Mailänder fünfteiligen Diptychon übereinstimmende Kleidung Marias sind damit besser als mit der herkömmlichen Annahme vereinbar. Die Verbildlichung der apokryphen Jugendlegende aber kann sich in der Buchmalerei so gut wie in der Reliefplastik sehr wohl viel früher entfaltet haben.

Entscheidet der Stil der Mosaiken von Sa. Maria Maggiore zugunsten des höheren Zeitansatzes, so spricht doch auch die noch ganz erzählerische Auffassung der beiden Bilderfolgen, die hier als Ganzes ohne typologische Einzelbeziehungen neben und nicht einander gegenüberstehen, für ihre frühe Entstehung. Vor allem die alttestamentliche Reihe will offenbar nur den Beschauer als eine stumme Schrift Gregor von Nazianz in die Geschichte der Erzväter einreihen, wie es die Kirchenväter des 4. Jhs. aussprechen. Der historische Realismus der aramäischen Gemeinden hat den lehrhaften Zug in der syrischen und kleinasiatischen Kirche zweifellos befruchtet, wenn wir diesen auch kaum mit Strzygowski[1]) auf den semitischen Geist zurückführen dürfen. Wie mächtig er die gesamte Kunst der nachkonstantinischen Zeit durchdrang, bestätigen Schriftzeugnisse über die Ausschmückung der kirchlichen Räume mit der Geschichte des Alten Testaments, die noch in das 5. Jh. hineinreichen, so z. B. in der Felixbasilika in Nola.[2]) War auch die antitypische Ausdeutung einzelner alttestamentlicher Vorgänge bereits im frühen christlichen Bilderkreise aufgekommen (s. S. 123), so scheint sich die Concordanz in dem kirchlichen Wandschmuck doch nur langsam und nicht einmal allgemein in voller Strenge durchgesetzt zu haben, gleichwohl unterliegt es keinem Zweifel, daß die theologische Gedankenarbeit diese Richtung eingeschlagen und schon

---

hat. Diese setzt also keineswegs das Conzil von Ephesos voraus. Seinen Namen im Gotteshause durch die Stifterinschrift zu verewigen, durfte Sixtus III. sich auch in dem Falle für berechtigt halten, daß er wirklich sonst nichts zum Triumphbogen hinzugefügt haben sollte, da ihm zum mindesten die verschwundenen Mosaiken der Fassadenwand zuzurechnen sind. Wilpert a. a. O. S. 470 und 495 ff. verkennt die stilistische Einheitlichkeit der beiden Folgen und hält die Mosaiken der Apsisfront für ein geschlossenes Ganze, das er im Sinne des Dogmas und aus der Beziehung auf das Ephesische Conzil erklären will, läßt jedoch meine ikonographische Untersuchung außer acht und übersieht noch immer trotz meiner Ausführungen a. a. O. S. 221 den Zusammenhang der heiligen Städte und Apostellämmer mit dem apokalyptischen Thron. Auch die Annahme, daß das Evangelium des Pseudomatthäus die Grundlage der Mosaiken sei, ist keineswegs zwingend. Endlich scheinen Technik und Stil besonders der beiden Apostelgestalten selbst in den Abbildungen nicht ganz zu den übrigen Bildern zu stimmen.

1) Strzygowski, Ursprung der christlichen Kirchenkunst, S. 139 ff.

2) Vgl. die Belege bei Reil a. a. O. S. 57 ff. u. S. 61 ff.

in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. damit maßgebenden Einfluß auf die Anordnung des Bilderschmuckes im Kirchengebäude erzielt hat. Literarische Einfälle haben dabei eine wirksame Rolle gespielt, zwar spricht erst Kyrill von Alexandrien den beherrschenden Gesichtspunkt aus, daß das Neue Testament im alten enthalten sei, aber er diente jedenfalls längst als Zeitgedanke solcher Bemühungen. Die Handhabe boten dazu alsbald die kurzen schriftlichen Begleitsprüche oder -verse der Bilder, die sogen. Tituli, die anfangs wohl nur der Erläuterung der Darstellungen dienten, so z. B. noch in der von Felix Nolanus dem Bischof Nicetas mitgeteilten neutestamentlichen Folge oder die erhaltenen alttestamentlichen Tituli von S. Giovanni und Paolo in Rom. Sie bilden die Hauptquelle unserer Erkenntnis dieser Vorgänge. Bevor sich aber zwischen ihnen (bzw. den Bildern) Einzelbeziehungen herstellen ließen, muß die erste Voraussetzung der Verteilung des alt- und neutestamentlichen Bildstoffes auf die beiden Seitenwände des Hauptschiffs erfüllt sein. Nicht mehr als diese Vorschrift enthält der o. a. Brief des Nilus an Olympiador. Weitergehende Folgerungen lassen sich ebensowenig aus den allerdings unvollständigen, aber wohl mit Unrecht angezweifelten ambrosianischen Tituli als aus den Angaben des Epiphanius Monachus († 403) ziehen. Daß die antitypische Ausdeutung im einzelnen schon um die Wende des 4. Jhs. viel weiter gediehen war, würde hingegen das Dittochaeum des Prudentius († 405) mit seinen 24 alt- und neutestamentlichen Szenen beweisen, wenn seine Überlieferung einwandfrei wäre. Es scheint jedoch zum mindesten eine Karolingische Erweiterung aufzuweisen, wenn auch der Grundbestand kaum über den Typenschatz des 4. und 5. Jhs. hinausgreift. Den Kern wird man um so eher für ursprünglich halten dürfen, als die Bilderbeschreibungen unverkennbare Zusammenhänge mit Denkmälern Jerusalems aufweisen. Von hier dürfte die strengere neue typologische Anordnung am ehesten ihren Ausgang genommen haben. Sie spiegelt sich anscheinend schon im Reliefschmuck der Lipsanothek von Brescia, noch deutlicher aber in der Zusammenstellung der von einem palästinensischen Schnitzer gefertigten größeren Bildtafeln der Tür von Sa. Sabina.[1]) In der Folge hat sie vorwiegend im Abendlande Wurzel gefaßt, wie das Tristichon des Helpidius Rusticus für die ravennatische Kunst unter Theodorich d. Gr. und Bedas Bericht aus dem 7. Jh. beweist. Die antitypische Doppelreihe der Lateranensischen Basilika galt zur Zeit des 2. Nicänum nach dem Zeugnis der römischen Sendboten sogar für eine

---

1) Vgl. im einzelnen Reil a. a. O. S. 58 ff. und meine Ausführungen im Hdb. d. K.-W., Teil I, S. 138, S. 185 u. S. 338 ff. und im Repert. f. K.-W., 1912, S. 221.

Stiftung Konstantins d. Gr. — wenngleich schwerlich mit Recht. Wohl aber muß die ganze Richtung sich schon vor dem 5. Jh. in der römischen Kirche verbreitet haben, da sie in den folgenden fortwirkt und in der Karolingischen Kunst so kräftig auflebt.

Langsamer und darum ungleich stetiger scheint sich der neutestamentliche Bilderkreis zu erweitern, — besonders in der kirchlichen Malerei. Für diese bleiben wir freilich bis zum 6. Jh. auf spärliche und vorwiegend auf Schriftzeugnisse oder Rückschlüsse aus der Kleinkunst angewiesen. Doch wird die Entwicklung leicht verständlich unter der Voraussetzung, daß auch ihr der neue Bildstoff größtenteils aus der Buchmalerei zufließt, die anfangs selbst nicht einmal eine einheitliche Quelle darstellt. Anderseits besaß der Monumentalstil offenbar schon in der antiochenischen Kunstübung gegen Ausgang des 4. Jhs. eine christologische Bilderfolge, wie sich uns (S. 143 ff.) aus der Zusammenlegung der Typenreihen der Lipsanothek von Brescia und des Mailänder fünfteiligen Diptychons ergeben hat. Schließen sich hier an die herkömmlichen Heilungswunder einzelne, dort schon eine Mehrzahl von Endszenen des Herren-Lebens an, so gehen den ersteren auf jenem auch noch außer dem althergebrachten der Epiphanie ein paar neue der Jugendgeschichte voraus. Bemerkenswert ist vor allem die Verkündigung am Quell, beweist sie doch schon die Einwirkung der Marienlegende auf die Gesamtfolge. Da dieselbe auf dem wohl nicht viel jüngeren Werdener Kästchen bereits vollkommen ausgestaltet erscheint, dürfen wir Bildhandschriften des apokryphen Protoevangeliums des Jakobus als gemeinsame Vorlage voraussetzen. Besonders für die letztere besaß sie eine stärkere Anziehungskraft. Sie liefert den jüngeren Pyxiden und vollends den mit ihnen zusammengehörigen fünfteiligen Diptychen den bevorzugten Darstellungskreis zur Ausschmückung des Buchdeckels mit dem Ikonentypus der thronenden Gottesmutter, während auf dem anderen die Passionsszenen neben den Wundern unberücksichtigt bleiben. In der kirchlichen Bilderfolge haben sie hingegen zweifellos ebenso früh ihre Vervollständigung gefunden — vielleicht auf Grund der fortschreitenden Evangelienillustration, und zwar in Palästina. Hier muß bereits im ersten Viertel des 5. Jhs. ein monumentaler Passionszyklus entstanden sein, der alle wichtigen Vorgänge des Evangeliums, einschließlich der Kreuzigung, umfaßte und über die Auferstehung bis zur Himmelfahrt fortführte. Davon zeugen eine kleine Gruppe und die Tür von Sa. Sabina, die wir wegen ihrer starken Bezugnahme auf die Örtlichkeiten der heiligen Stätten einer palästinensischen Schnitzschule zuweisen müssen.[1])

1) Vgl. die Zusammenstellung a. a. O. S. 221/222.

Die kleinen Tafeln der Holztür schilderten, wie sich aus dem erhaltenen Bestande ergibt, in ihrer ursprünglichen Anordnung, das Leiden Jesu in lückenloser Zeitfolge, aber auch die beiden Flügel des zweiten (einfachen) Mailänder Diptychons geben seinen Gesamtverlauf im knappen Auszug wieder, — beide Denkmäler aber sichtlich in freier Abwandlung eines gemeinsamen Vorbildes, das wir in einer Bilderreihe des Martyrion oder eines anderen Heiligtums von Jerusalem vermuten dürfen. Daß die Kreuzigung auf dem letztgenannten nur aus gewohnter Scheu ausgelassen ist, beweist ihre in den Grundzügen mit dem Relief von Sa. Sabina übereinstimmende aber schon reicher mit den typischen Nebengestalten ausgestattete Wiederholung auf einem der Londoner Täfelchen. Diese Darstellung des nackten Gekreuzigten aber ist aus einem anscheinend noch vorkonstantinischen Bildtypus entwickelt, in dem nach den neuesten Untersuchungen wir den ersten, entgegen der älteren Anschauung[1]) von hellenistischer Seite unternommenen Versuch der Verbildlichung seines Martertodes zu erblicken haben. — Die kirchliche Kunst scheint vor dem 5. Jh. erst Anläufe zur sinnbildlichen Ausgestaltung des Vorgangs gewagt zu haben (s. u.). Offenbar im Gegensatz zur wirklichkeitsgetreuen Auffassung desselben an der Tür von Sa. Sabina (bzw. ihres Vorbildes) entsteht in Jerusalem schrittweise der rein christliche Bildtypus des bekleideten Christus am Kreuze der Monzeser Ampullen.[2]) Etwas früher als der Monumentalstil hatte vielleicht schon die Buchmalerei die Kreuzigung in den neutestamentlichen Bilderkreis aufgenommen, doch werden wir ihr keinesfalls schon diesen palästinensischen, sondern entweder den hellenistischen oder den sinnbildlichen Bildertypus zuerkennen dürfen.[3]) Den

1) J. Reil, Die frühesten Darstellungen der Kreuzigung Christi. Leipzig, 1904. Studien üb. christl. Denkmäler, hsgb. v. J. Ficker, H. 2, S. 57 ff. Wenn man die Londoner Gemme mit der Umschrift IXΘYC mit dem o. a. orphischen Siegelstein des Berliner Museums zusammenhält, wird man sich freilich dem Schluß nicht entziehen können, daß die Vorstellung von der leidenden Gottheit gerade den orgiastischen Kulten geläufig war und in synkretistischen Gemeinden mit der christlichen zusammengeflossen ist. Ein neuerdings für das K.-Friedrich-Museum erworbenes Amulett läßt auch einen Einfluß des Helioskults auf die Ikonographie der Kreuzigung erkennen. Vgl. F. Volbach, Amtl. Ber., 1918, Nr. XXXVI, N. 6, Sp. 123 Abb. 40 ff. Dieser Frage ist soeben Fr. Dölger, Sol Salutis, Gebet und Gesang im christl. Altertum, Münster i. Westf., 1920, S. 288 und schon Krebs, Die Religionen im Römerreich, Röm. Quartalschr., 1913, Suppl. XIX, S. 16 ff., nachgegangen.

2) Vgl. Reil a. a. O. S. 35 ff.

3) Eine Kreuzigungsdarstellung enthielt bereits die nach dem lateinischen Barbarus von C. Frick, Byzant. Zeitschr., 1907, XVI, S. 632 ff. rekonstruierte alexandrinische Weltchronik, von der die im Anfang des 5. Jh. hergestellte Wiener Papyrushandschrift abhängt.

letzteren hatte die syrisch-palästinensische Kunst wahrscheinlich schon im 4. Jh. in Gestalt des Kreuzes, das ein Rundschild, d. h. den Nimbus, mit dem Lamm in seiner Mitte trägt, geschaffen, wenngleich er uns zuerst und ausschließlich an einer der vier Ciboriumsäulen von S. Marco begegnet, und zwar schon in Verquickung mit den beiden Schächergestalten des historischen Kreuzigungsbildes. Er muß aber allgemeinere Verbreitung gehabt haben, da er auf der im antiochenischen Kunstkreise herrschenden apokalyptischen Symbolik beruht. Die vier venezianischen Säulen, die angesichts ihrer stilistischen Verwandtschaft mit den jüngeren Pyxiden und den beiden fünfteiligen syrischen Diptychen (s. S. 144) so wenig wie diese unter die Mitte des 5. Jhs. herabgerückt werden können, bieten zugleich den reichhaltigsten, die ausführliche Jugend (bzw. Lehr- und Marienlegenden), die gesamte Wundertätigkeit des Herrn und seine Leidensgeschichte bis zur Himmelfahrt verknüpfende Szenenreihe aus dem Neuen Testament und den es ergänzenden apokryphen Evangelien (Pilatusakten u. a. m.). Die kirchliche Wandmalerei kann in der Vollständigkeit des neutestamentlichen Bilderkreises unmöglich hinter einem solchen Kunstwerk der Kleinplastik zurückgeblieben sein, zumal im Morgenlande.

Die Zeugnisse der Quellenschriften bestätigen denn auch das unaufhaltsame Wachstum der christologischen Bilderfolge gegen Ausgang des 4. und im Laufe des 5. Jhs. im kirchlichen Wandschmuck. Sie beginnt hier den alttestamentlichen Bildstoff mehr und mehr aus dem Hauptschiff hinauszudrängen. Während die (S. 353) o. a. Angaben über abendländische Bilderreihen die fortdauernde Vorliebe für die typologische Gegenüberstellung beider Folgen ohne Unterbrechung bis in das Mittelalter bezeugen, fehlen für die morgenländische Kirche seither solche Zeugnisse. Die unmittelbare Anteilnahme an den heilsgeschichtlichen Vorgängen gewinnt zusehends das Übergewicht über die lehrhafte antitypische Ausdeutung. Der Gegensatz der syrischen und griechischen Volkskirche zum missionierenden römischen Primat findet auch darin seinen Ausdruck. Orientalischer Einfluß mag es bewirkt haben, daß ausnahmsweise in der älteren Felixkirche zu Nola der gesamte Wandschmuck aus dem Neuen Testament geschöpft war. Um Mitte des 5. Jhs. greift der ausgebildete syrisch-palästinensische Vollzyklus bereits auf Byzanz über und erfüllt hier den Gesamtraum des von Pulcheria gestifteten Neubaus der Blachernenkirche — ja, er erscheint hier bereits durch die Darstellung des Pfingstwunders ergänzt. Seine dreiteilige Gliederung bleibt hier wie auch im 6. Jh. in dem von Chorikios verzeichneten Bildschmuck der Sergiuskirche von Gaza gewahrt — und sogar die mittlere Reihe der Lehr- und Wunderszenen

noch auffallend reich entwickelt.[1]) Noch im justinianischen Zeitalter aber beginnen neue geistige Strömungen die Auswahl und Verteilung der Bilderfolgen zu bestimmen.

Der weithin wirkende Einfluß der palästinensischen Kunstblüte beschränkt sich nicht auf die Fortbildung der heilsgeschichtlichen Bilderfolge. Die kirchliche Monumentalmalerei verdankt ihm auch, wie wir bereits (S. 135 ff.) sahen, neue symbolische Bildgedanken und als bedeutsamsten das Sinnbild des göttlichen Thrones, — sei es des Lammes oder der dreieinigen Gottheit. Die Entwicklung dieses Kunstsymbols ist schon vor Jahren von mir aufgehellt und seitdem auch von anderer Seite ein neuer wichtiger Aufschluß beigebracht worden.[2]) Erst neuerdings hat Strzygowski darauf hingewiesen, daß im manichäischen Kult ein Seitenstück zur christlichen Thronbereitung (sogen. Hetoimasia) in der Aufstellung eines leeren Thronsitzes des Stifters († 274 n. Chr.) an dessen Erinnerungstage gegeben war. Man wird freilich wieder fragen müssen, ob darin nicht eher eine Nachahmung christlichen Kultgebrauchs zu erkennen sei, in dem die bischöfliche Kathedra schon vor dem Aufblühen der Verehrung des heiligen Kreuzes als geheiligtes Gerät galt, — aber man wird die entgegengesetzte Möglichkeit in diesem Falle nicht ausschließen dürfen, gewinnt doch der Thron mit

1) Vgl. im einzelnen die Belege bei Reil, Die altchristlichen Bildzyklen usw., S. 109 ff.

2) O. Wulff, Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaiken, Straßburg 1903, S. 211 ff. Den Weg zum eigentlichen Ausgangspunkt des Sinnbildes weist mir J. Strzygowski, Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christl. Kunst, Röm. Quartalschr. 1913, Suppl. XIX, S. 373 ff. Allerdings kann ich den Keim nicht mit ihm in dem auf der Amaravati-Stupa dargestellten Thron Buddhas mit dem Radsymbol erkennen, da die ältesten christlichen Denkmäler in weit frühere Zeit hinaufreichen. Wohl aber müssen diese sowie das indische Sinnbild von einer gemeinsamen Wurzel abhängen, die wir in Persien suchen dürfen. Wenn auf einem der ersteren — nämlich auf dem geschnittenen Stein in Berlin (Beschr. d. Bildw. usw. III, 1, N. 1141) — das Monogramm Christi über dem Thron noch die einfache Gestalt des sechsstrahligen Sternes zeigt, so werden wir uns erinnern, daß dieser in Syrien schon in vorchristlicher Zeit als Sonnensymbol allgemein verbreitet war und erst nachträglich auf jenes bezogen worden ist. Die über dem Altar (oder Thron Akuramagdas) schwebende Sonnenscheibe wird also das gemeinsame Urbild gewesen sein. Auch in der Wirbelrosette, die sowohl am Thron der Amaravati-Stupa wie in der syrischen Steinornamentik auftritt, dürfen wir wohl nur ein Abbild der Sonnenscheibe erkennen, die in Indien zum Rade umgedeutet wurde. Auf dem Sarkophag in Tusculum und dem christlichen Goldglase des 4. Jhs. hat andrerseits das Monogramm bereits die Schlinge des P aufgenommen, ist der Sessel hier zum apokalyptischen Felsenthron geworden. So hat sich das persische Sinnbild offenbar in das indische und syrische (bzw. christliche) gespalten.

dem Evangelium auch in der Kirche weitergreifende Bedeutung, indem er (anscheinend) schon seit dem 4. Konzil gleichsam zur Vergegenwärtigung ihres unsichtbaren Hauptes aufgestellt zu werden pflegt. Immerhin war die Grundvorstellung sowohl in der heidnischantiken wie in der judenchristlichen Gedankenwelt gegeben. Sie entfaltet sich hier unzweifelhaft unter Anregung der Apokalypse. Die ersten der Sarkophagplastik und Kleinkunst angehörenden Darstellungen aus dem 4. Jh. enthalten neben dem mit dem Christusmonogramm verzierten Prunksessel nichts, was orientalischen Ursprung verriete. Daß in den Wandmosaiken des 5. Jhs. die apokalyptischen Evangelistensymbole hinzutreten, erklärt sich ebenso zwanglos, wie die Aufnahme der Buchrolle. Auch die Taube, die wir bereits in S. Prisco in Capua, wohl dem ältesten über der Kathedra, erblicken, kann uns nicht befremden, da sie als Symbol des heiligen Geistes auf dem antiochenischen Silberkelch schon vorher über dem thronenden Christus eingeführt ist (s. S. 128). Einen persischen Einschlag aus der Hvarenalandschaft — rein dekorativer Art — bietet hingegen dieses Denkmal vielleicht in der als Wellenband stilisierten Morgenwolke.[1] Im o. e. Mittelstück der Apsisfront von Sa. Maria Maggiore aus der Zeit Sixtus III. (432—440) — mag es ein Einschiebsel sein oder als Bestandteil des Gesamtmosaiks ihr entstammen (s. S. 351) — tritt zur Schriftrolle mit den sieben Siegeln zum erstenmal das vor dem Thronsitz aufragende Kreuz hinzu. Es trägt den Edelsteinschmuck der Votivkreuze nebst dem herabhängenden Schweißtuch und ist am Fußende mit einem Diadem umkränzt. Als Symbole aus dem palästinensischen Reliquienkult kehren Kreuz und Tuch dann in den beiden Kuppelmosaiken der Baptisterien von Ravenna wieder. In dem älteren von S. Giovanni in Fonte ist aber das Sinnbild gleichsam in sein irdisches Gegenbild umgesetzt, in den kreuzgeschmückten Bischofsthron und den das Evangelienbuch tragenden Altartisch. Wir erkennen darin bereits die Einwirkung der mystischen Ausdeutung des Altargeräts, die in der Folge die weitere Entwicklung des Kunstsymbols auf byzantinischem Boden bestimmt und schließlich durch Hinzufügung der ebenfalls dem Kult der heiligen Stätten entlehnten Leidenswerkzeuge, Lanze und Schwammstab, die Darstellung der sogen. Hetoimasia hervorruft. In Rom aber taucht der Thron diesmal mit dem darauf liegenden Lamm noch einmal im Scheitel des Wandmosaiks von S. Cosma e Damiano als Mittelpunkt der rein apokalyptischen Darstellung seiner Anbetung durch die 24 Ältesten auf. Ein ziemlich entsprechendes Wandgemälde schmückte aber noch im 18. Jh.

1) Vgl. dazu Strzygowski a. a. O. S. 108 u. 127, sowie Röm. Quartalschr. 1913, Suppl. XIX, S. 373 ff.

zweifellos in Wiederholung des zerstörten alten Mosaiks unbestimmter Zeit den Triumphbogen der Konstantinischen Basilika in Neapel. Das erlaubt uns auf allgemeinere Verwendung des Sinnbildes in der altchristlichen Kunst zurückzuschließen. Im Abendlande hat es sich gleichwohl nicht durchgesetzt, sondern tritt es später immer nur als Leihgabe aus der byzantinischen Kunst auf, die es dem kirchlichen Bildschmuck an entsprechender Stelle des Gewölbes der Altarnische — im Mittelalter aber auch dem Weltgerichtsbilde — einverleibt. Das vollendete christliche Kultgebäude mit seiner Einrichtung, deren mystische Ausdeutung das Thronsymbol beeinflußt, wird in breiterer Anwendung zum Gegenstande der dekorativen Malerei, indem es in die von der hellenistischen Kunst überkommenen Bildarchitekturen eindringt.[1] In deren Ausgestaltung macht sich der neue von orientalischer Prunkliebe für Edelsteinschmuck und Goldglanz gerichtete Zeitgeschmack geltend. Dazu hat die Buchmalerei mit ihren architektonischen Umrahmungen der Schrift alsbald reichlich beigetragen, in den illustrierten Kalendern von der Art des Chronographen aus dem J. 354 n. Chr. und ihnen nachgebildeten Kanonestafeln. Die Überreste der allegorischen Darstellungen der Synoden in der Geburtskirche von Bethlehem aus justinianischer Zeit zeigen uns das ausgereifte Gesamtbild solcher kirchlichen Idealbauten. Weit früher aber steht uns dasselbe System in einem monumentalen Heiligenkalender in Agios Georgios in Saloniki in mannigfaltiger Abwandlung vor Augen.[2] Nach Auswahl der dargestellten Märtyrer und den Architekturformen muß dieser noch dem 5. Jh. angehören. So vergegenwärtigt er zugleich die damals erreichte Entwicklungsstufe der christlichen Bildnismalerei. Erwachsen ist sie, wie wir aus literarischen Zeugnissen und den spärlichen, insgesamt wohl erst dem 5./6. Jh. angehörenden, im Sinaikloster erhaltenen ältesten Ikonen erkennen, aus dem antiken Tafelbilde schon im Laufe des 4. Jhs.[3] Sie behält das typische Brustbild mit seiner schwachen Dreiviertelwendung des Kopfes und auf den Beschauer gerichtetem Blick in rechteckiger oder kreisender Umrahmung bei. Mit der Aufstellung von Bildnissen lebender Stifter oder von Gedächtnisbildern der Bischöfe im Presbyterium mit der Einfügung von Porträtschildern der Märtyrer beginnt sie in den kirchlichen Wand-

1) Vgl. Ainalow, Hellenist. Grundlagen, S. 146 ff u. Repert. f. K.-W. 1903, S. 49.

2) Vgl. Repert. d. K.-W. 1903, S. 48 ff.

3) Vgl. vor allem die grundlegenden Untersuchungen von Ainalow, Βυζ. Χρονικά (Wizant. Wremennik 1898, S. 181 ff. u. 1902, S. 343 ff. mit den einschlägigen Belegen und den betr. Abschnitt im Hbdb. d. K.-W., Altchristl. u. byzant. K., I. Halbbd. S. 307 ff.

schmuck einzudringen und seine Rückwirkung auf die Idealköpfe und Gestalten zu üben. Ein bezeichnendes Beispiel der Zusammenstellung von Porträtfiguren lebender oder kürzlich verstorbener Kirchenhäupter mit Märtyrerheiligen des Ambrosius mit Gervasius und Protasius und seines Nachfolgers Maternus mit Felix und Nabor, deren Reliquien von diesem und jenem heimgebracht worden waren, bietet uns noch die Kapelle des hl. Viktor bei S. Ambrogio in Mailand aus dem Anfang des 5. Jhs.

Im Laufe desselben führt dann der allgemeine Drang, sich des Gottmenschen und seiner Nachfolger im Bilde zu vergewissern, der schon eine Konstantina zur vergeblichen Bitte um ein Bildnis Christi gegenüber Eusebius veranlaßte, zu bildmäßiger Ausprägung der Apostelköpfe und zur Entstehung mehrerer Typen des historischen bärtigen Christusideals, während das jugendliche außerhalb der herkömmlichen heilsgeschichtlichen Szenen bald auf den in das Jenseits eingegangenen oder auf die sinnbildlichen Gestalten des göttlichen Hirten u. a. m. beschränkt wird.[1]) Wiederum geht hier die palästinensische Kunst bei Fortbildung der antiken Idealtypen voraus, in dem sie nach Ausweis der Reliefbilder der Sabinatür für beide zunächst die jüdische Scheitelung des lang herabfallenden Haares aufnimmt. Seine Färbung und gewisse Merkmale der Barttracht dienen dann der syrischen Malerei zur individualisierenden Fortbildung des historischen Christusbildes durch neue Züge. So erfolgt schon im 4./5. Jh. eine Spaltung desselben. Klar ausgeprägt erscheint zunächst in Sa. Costanza, S. Prisco in Capua, in den syrischen Evangeliaren und dem Codex Amcatinus ein blonder Typus mit zweispitzigem kurzen Bart, der wohl dem nordsyrischen Kunstkreise von Antiochia und Edessa angehört und der langbärtige palästinensische der Sabinatür und Monzeser Ampullen, der uns öfters erst in späteren Mosaiken begegnet, aber anscheinend doch schon in der Apsis von S. Giovanni in Laterano, jedenfalls aber in S. Pudentiana vorliegt (s. S. 137 u. 141 A. 1.). Der erstere erfährt eine Abwandlung in den späteren Ikonen des sogen. Mandilion und Keramidion. Zwischen beiden treten Wechselwirkungen ein, aus denen Mischtypen entstehen, vor allem aber erlangt die dunkle Haarfarbe in den orientalischen Typen die Vorherrschaft. Die ganze Entwicklung geht Hand in Hand mit der aufblühenden Legendendichtung von den Achiropoieten, dem Abgarbilde und den Schweißtüchern. Auch unter den Aposteln haben einzelne schon seit dem ausgehenden 4. bis um

1) So z. B. bei dem Besieger des Löwen und Basilisken, den Wilpert a. a. O. T. I, S. 47 u. Taf. 86 nicht ohne Wahrscheinlichkeit in der unvollständigen Gestalt des Wandmosaiks der Erzb.-Kapelle in Ravenna erkennt.

Mitte des 5. Jhs. ihre bleibenden ikonographischen Grundzüge gewonnen, neben Petrus und Paulus vor allem Andreas.[1]) Daraus ergibt sich die Möglichkeit, die apokalyptische Dreifigurengruppe oder die ganze Reihe mit dem Christusbilde aus Porträtbildern zusammenzustellen.[2]) Das leider nur noch in neuzeitlichen Nachbildungen erhaltene Mosaik der Apsisfront von S. Paolo f. le mura und das noch in der Abbildung (von Ciampini?) erhaltene von Sa. Sabina, letzteres mit sinnbildlicher Ergänzung durch die Aposteltauben, die Bogenleibungen der erzb. Kapelle in Ravenna, wo daneben Märtyrerheilige beiderlei Geschlechts in gleicher Weise gereiht sind u. a. m., geben noch davon Zeugnis. Fehlt es auch den jugendlichen und zumal den weiblichen Köpfen noch an rechter Individualisierung, so dringt doch auch bei ihnen der orientalische Rassentypus ein und verschwindet das antike Ideal unter dem Drucke des ausschließlich auf die geistige Persönlichkeit gerichteten christlichen Ausdrucksverlangens.[3]) Für die Beseelung gewinnt der bohrende Blick erhöhte Bedeutung bei der Beschränkung auf die Porträtbüste und Durchsetzung der reinen Frontvollansicht des Antlitzes. Wo aber die Hände in den Ikonen noch mit einbezogen werden, oder gar die Vollgestalt Aufnahme findet, kommt bereits die christliche Gebärde des Segens (bzw. der Anrede) oder die herkömmliche Gebet-

---

1) Das gesträubte Haar macht ihn schon an der Berliner Pyxis kenntlich. Vgl. im übrigen besonders Haseloff, Codex Purpureus Rossanensis, Leipzig 1898, S. 54.

2) Vgl. Sybel, Der Herr d. Sel. 37 ff.

3) Lietzmann a. a. O. S. 432 trägt mit seinen Einwänden gegen meine allgemeine Auffassung des Wesens und Gedankeninhalts der altchristlichen Kunst nur meiner Einleitung und nicht dem nachfolgenden Abschnitt über die altchristliche Tafelmalerei Rechnung. Wenn ich, und zwar im ästhetischen und nicht im historisch-realistischen Sinne, von der „Durchsetzung des Individualismus" in ihr gesprochen habe, so ist damit selbstredend nicht ein plötzlicher Umschwung, sondern eine Entwicklung gemeint, die erst um die Wende des 4./5. Jhs. ihren Abschluß findet. Die Christus- und Apostelbilder sind Idealporträts, als solche aber gewinnen sie nach Hervorhebung einzelner unterscheidender Züge der Haar- und Barttracht nicht aus bloßem „Variationsbedürfnis", sondern aus der Gesamtvorstellung von der dahinter stehenden Persönlichkeit heraus eine immer schärfere individuelle Ausprägung. Daß die Anregung dazu von Märtyrerbildnissen u. a. Erinnerungsbildern geschichtlicher Persönlichkeiten kam, dürfen wir aus literarischen Bezeugungen von solchen bei Eusebius u. a. schließen, so spärlich auch die erhaltenen monumentalen Belege sind. Meine Grundanschauungen über die verschiedene Geistesrichtung der hellenistischen Kunst Alexandrias, Antiochias und Kleinasiens und der orientalischen des syrischen und ägyptischen Hinterlandes, sowie des eklektischen Palästina vollends werden auch dadurch nicht erschüttert, daß L. mir — nur zum Teil mit Recht — ein paar kirchengeschichtliche Schnitzer ankreidet.

stellung zur Anwendung, wie bei den Heiligengestalten in Saloniki.[1]) Der schon dem dramatischen Illustrationstypus (S. —) eigentümliche Zug zur Frontalität erfährt dadurch bei Erweiterung der feierlichen Andachtsbilder durch solche Ikonentypen eine Steigerung. Die Tafelmalerei arbeitet aber dem Monumentalstil auch im eigentlichen Handlungsbilde der sogen. Historien vor, indem sie sich schon im 4. Jh. in breiter Schilderung der Martyrien ergeht, wie uns die Schriftquellen zur Genüge bezeugen.[2]) Daß auch in ihnen die gleiche Bildgestaltung mit vorwiegend halbfrontaler oder frontaler Figureneinstellung Platz greift, lehren ihre mittelalterlichen Kopien im Vatikanischen u. a. byzantinischen Menologien.

Im Vergleich mit der Entwicklung der erzählenden und der allegorischen Darstellungen erscheint die der feierlichen Andachtsbilder, die in der Apsisnische des Altarraumes ihren bevorzugten Platz behaupteten, im 5./6. Jh. noch wenig geklärt. Sie läßt sich aus den Denkmälern Roms, der einzigen Kunststätte, die eine beträchtliche Anzahl solcher Apsismosaiken bewahrt, schon darum nicht eindeutig ablesen, weil ihr Bildbestand in der Regel durch wiederholte Erneuerungen manche Veränderungen erfahren hat. Daß in ihnen die Stammtypen nur fortgebildet werden und daß sich zwischen ihnen ein Ausgleich vollzieht[3]), dürfen wir zwar ohne Bedenken aussprechen, aber nichts berechtigt uns, diese Abwandlung mit Sybel zu einer örtlichen römischen stempeln zu wollen. Erst die Heranziehung der Bildwerke der Steinplastik und der Kleinkunst eröffnet uns einen tieferen Einblick in den gesamten Entwicklungsgang und weist wieder in den orientalischen Kunstkreis zurück. Reichhaltige Auskunft über das Eindringen neuer Bildgedanken gewähren vor allem die ravennatischen Särge als Ableger der prokonnesischen Werkstätten, in denen wir deutlich ein Zusammenfließen zweier in ikonographischer und stilistischer Hinsicht ursprünglich gesonderten Kunstrichtungen verfolgen können[4]), einer kleinasiatisch-hellenistischen und der syrisch-palästinensischen. Zumal die letztere erscheint ihrem silhouettenhaften Flachreliefstil und dem szenischen Beiwerk der Palmen und Wolken von malerischen Vorlagen abhängig. So kann es uns nicht verwundern, daß wir ein gewisses Schwanken in der Auffassung der feierlichen Zeremonialbilder beobachten, die die Schauseiten der Sarkophage beherrschen. Beiden

1) Vgl. Hdb. d. K.-W., S. 307 ff., Abb. 287 ff. Altchrist. u. byz. Kunst.
2) Vgl. die Belege a. a. O. S. 311 ff.
3) L. v. Sybel, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1918, S. 302 ff.
4) Vgl. dazu, sowie zur Zeitbestimmung Repert. f. K.-W. 1908, S. 279 ff. u. 1912, S. 237 ff., sowie D. Lit.-Zeitg. 1911, S. 677 ff.

Spielarten fehlt jedoch schon die eigentliche Lehrversammlung der sitzenden Apostel der älteren Säulensarkophage, wie sie uns ja auch in keinem erhaltenen kirchlichen Monumentalbilde nach dem ersten Jahrzehnt des 5. Jhs. mehr begegnet, — wenngleich es noch vereinzelte Nachbildungen von ihr gegeben haben mag. Dagegen steht uns nunmehr schon am Sarge Liberius († 358) und dem Seitenstück aus S. Francesco in klarer Durchbildung die wirkliche Überreichung der geschlossenen Schriftstücke durch den sitzenden Christus im Beisein der stehenden Apostel vor Augen[1]), die sich schon am Bassussarge vorbereitet. (S. 136.) Daß sie als dreifigurige Gruppe wie hier, so auch in der ravennatischen Bildnerei, also zweifellos auch in der kirchlichen Wandmalerei gebräuchlich war, beweist eines der Stuckreliefs Neons im Baptisterium der Orthodoxen. Als Empfänger eilt hier Petrus von links heran — offenbar, weil nun Christus die Rolle mit der Rechten übergibt —, am zweiten Sarge von S. Franzesco und zwei jüngeren in S. M. in Porto und S. Apollinare in Classe hingegen zugestandenermaßen Paulus. Man wird diese mehrfach belegte Vertauschung nicht aus äußerer Verwechslung der Aposteltypen erklären dürfen, vielmehr darin einen bewußten Ausdruck des Gedankens der Berufung des Heidenapostels zum Lehramt erblicken müssen, mag er nun in Kleinasien und Byzanz im Gegensatz zur antiochenischen Auffassung aufgekommen sein, oder schon im syrisch-palästinensischen Kunstkreise selbst zu schärferer Unterscheidung der Befugnisse der beiden Apostelfürsten. Findet doch gleichzeitig vielleicht schon an den ravennatischen Särgen, jedenfalls aber in der Malerei des 5. Jhs. die im sepulkralen Typenschatz der älteren Säulensarkophage auftauchende Schlüsselübergabe in die feierliche Handlung des Zeremonialbildes zum Ausdruck der Erhöhung des Petrus (nach Matth. 16, 19) Aufnahme.[2]) Es ist gewiß kein Zufall, wenn die Doppelhandlung uns noch in einer um 1100 n. Chr. geschriebenen syrischen Handschrift in einer Miniatur aufstößt.[3]) Die unter der Rückwirkung der sogen. Gesetzesübergabe aus der älteren Darstellung der Parusie herausgehobene dreifigurige Hauptgruppe wird aber einer mannigfaltigeren Abwandlung unterworfen, von der die ravennatischen Särge weitere Proben darbieten. So eilen am Sarkophag des Barbatianus die beiden Hauptapostel, dem

1) Das wird auch von v. Sybel, Herr d. Sel., S. 34 ff. anerkannt, wie auch ihre Übergabe an Paulus, vgl. auch Zeitschr. f. Kirchengesch.

2) Nach v. Sybel, Herr d. Sel., S. 34 ff. am Sarge Liberius III., an dem das Attribut (die Rolle?) aus der Hand Christi verschwunden ist.

3) Wie Baumstark, Or. christ. 1911, III S. 173 ff. nachgewiesen hat, liegt ihr sicher altchristliche Bildüberlieferung zugrunde, doch ist es schwerlich eine im Gegensatz zu einem römischen Bildtypus geschaffene Wendung.

thronenden Herrn ihre Kronen darbietend, heran, wie es die übrige Schar auf dem o. a. Sarge in S. Apollinare in Classe tat — oder sie stehen ihm mit der Gebärde der Anbetung (oder Akklimation?), die Rechte erhebend, zur Seite, und zwar schon auf dem ältesten Denkmal der palästinensischen Spielart im Sepolcro dei Pignatta. Das Psalmwort (Ps. 91, 13) vom Löwen und Basilisken, auf die er seine Füße setzt, hat also wohl in der syrischen Monumentalmalerei zuerst seine Verbildlichung und in der koptischen Kunst erst dem Horus als Krokodilbesieger angeglichenen entsprechenden Bildtypus des stehenden Christus hervorgerufen, wie der iranisch-syrische „Gott als Reiter" den ägyptischen Reiterheiligen.[1])

Sehen wir uns nach den Überresten der römischen Apsidenmosaiken und ihren gleichzeitigen Fresken um, so lassen sich zwar nicht von allen, aber doch von mehreren dieser Typen der Dreifigurengruppe mehr oder weniger sichere Beispiele nachweisen. v. Sybels Hoffnung freilich mit Hilfe des Pontifikalbuchs, dessen früheste Angaben erst aus dem 6. Jh. herrühren, der ursprünglichen Fassung im Einzelfalle jedesmal auf die Spur zu kommen, werden wir kaum teilen können. Gleich bei dem wohl erst 410—455 entstandenen Mosaik der alten Peterskirche bleibt es infolge der einschneidenden Erneuerung unter Innocenz III. zweifelhaft, ob der thronende Christus dem beistehenden Petrus Schriftrolle oder Schlüssel oder überhaupt etwas überreichte, wenngleich dessen erforderliche Hervorhebung an dieser Stelle dafür, und zwar wegen der Hinzufügung des Lammes vor dem Paradiesesthrone im unteren Friese eher zugunsten der herkömmlichen Handlung, der sogen. Gesetzesübergabe spricht.[2]) Dagegen kommt mir

1) Strzygowski a. a. O. S. 148 ff. scheint mir in einleuchtender Weise die gemeinsame Wurzel des Sinnbildes der Überwindung des Bösen durch den reitenden Gott, Kaiser, Zauberer oder Heiligen, wie es in mannigfaltiger Brechung den Darstellungen des Horus auf einem Relief des Louvre, des antiken Gigantenreiters, des gnostischen Salomo und der koptischen Reiterheiligen, aber wohl auch dem literarisch bezeugten Christusbilde von Lydda in Palästina und einzelnen christlichen Bildwerken, bald mit menschen-, bald mit tiergestaltigem Gegner zugrunde liegt, in der iranischen Vorstellung vom berittenen Ormuzd, die uns schon das älteste sassanidische Felsrelief des Arduschir bietet, aufgedeckt zu haben. Von der Richtigkeit seines Gedankens überzeugt mich vollends das von Volbach a. a. O. 1918, XXXIX, N. 6, Sp. 123 ff., Abb. 41 veröffentlichte Amulett von der Sinaihalbinsel, das mit dem o. e. Kreuzigungsbilde den bekannten Salomotypus nebst der synkretischen Unterschrift εἷς Θ ὁς auf der Rückseite vereinigt. Bleibt doch hier kein Zweifel an der Gleichsetzung des Reiters mit dem Lichtgotte Christus des syrischen Hinterlandes von Palästina.

2) Vgl. v. Sybel, Zeitschr. f. Kirchengesch., S. 302 u. Wilpert, Röm. Mos. usw., S. 361 ff., sowie Wulff, Die Koimesiskirche in Nicäa usw., S. 217 ff.

die Schlüsselübergabe für das stark ergänzte (der Gestalt des Paulus gänzlich beraubte) westliche (r.) Nischenmosaik des Umgangs von Sa. Costanza in Betracht, da dort der vorgenannte Vorgang schon in seiner ursprünglichen Fassung wiedergegeben war (s. S. 133), wenn nicht etwa die Überreichung oder die Darbringung der Krone durch einen Märtyrer.[1]) In einer den ravennatischen Sarkophagen ziemlich entsprechenden Auffassung aber sehen wir die Schlüsselübergabe tatsächlich in einer Freske am Grabe des Adauctus der Comodillakatakombe um 685 n. Chr. dargestellt[2]), was auf eine zähe, ältere Überlieferung zurückzuschließen erlaubt. Noch weniger als für das Apsisbild der alten Peterskirche läßt sich über die ursprüngliche Bildgestaltung des Mosaiks von S. Paolo ausmachen, das seinen heutigen Bestand den durchgreifenden Ausbesserungen des 13. und 19. Jhs. verdankt. Sind auch die Nebengestalten des Andreas und Lukas wohl erst durch die byzantinischen Mosaizisten Honorius III. hinzugefügt, so bleibt doch die Frage offen, ob hier nicht die entgegengesetzte Wendung der Übergabe der Rolle an Paulus dargestellt war. Die übereinstimmende Anordnung der Dreifigurengruppe erlaubt in beiden Fällen an diesen Vorgang zu denken, läßt aber auch die weitere Möglichkeit offen, daß der thronende Christus hier wie dort in handlungsloser Majestät von den beistehenden oder anbetenden Apostelfürsten umgeben war, wie ihn uns schon eine Freske vom Ende des 4. oder Anfang des 5. Jhs. in S. Pietro e Marcellino über dem Lamm und vier huldigenden Märtyrern zeigt.[3]) Für das konstantinische Apsismosaik von S. Giovanni in Laterano die Dreifigurengruppe vorauszusetzen, fehlt uns vollends jeder sichere Anhaltspunkt, ebenso daß sie im späteren Fassadenmosaik von S. Clemente dem ursprünglichen der Apsis entlehnt sei.[4]) Dagegen lebt sie nicht nur in der arianischen Stiftung von Sa. Agata in Suburra (um 456/457), sondern auch noch in den jüngeren Mosaiken von S. Teodoro (um 530) und S. Lorenzo f. le m. (um 579) als Kern des durch die

---

Daß der Thron keine mittelalterliche Zutat ist, hat sich durch einen neuen Fund bestätigt, vgl. Wilpert a. a. O. S. 365.

1) Vielleicht auch an zwei solche, wie auf dem Mailänder fünfteiligen Diptychon oder an die beiden Hauptapostel. Auch v. Sybel a. a. O. S. 36 entscheidet sich weder für die erste Annahme von Michel a. a. O. S. 42 und Wilpert a. a. O. I, S. 293, noch für die schon von Ainalow a. a. O. S. 31 angedeutete zweite Möglichkeit. Auf Wilperts soeben in der Zeitschr. f. Kathol. Theologie erschienenen neuen Beiträge zur Petruslegende kann ich leider nicht mehr eingehen, da die dringende Erledigung der Korrektur mir nicht erlaubt, das Eintreffen des neuen Heftes abzuwarten.

2) Wilpert a. a. O. I, S. 158 u. IV, Taf. 148.

3) Wilpert, Die Mal. d. röm. Katakomben, Taf. 252—254.

4) v. Sybel, Zeitschr. f. Kirchengesch., S. 289 u. 294.

Gestalten der Märtyrer und Titulare erweiterten Andachtsbildes fort, in dem Christus wie in der Freske der Coemeterialkirche des Felix und Adauctus auf der Erdkugel thront[1]), also in einer unter dem Einfluß des örtlichen Heiligenkults fortgebildeten Fassung. Allein auch in Rom verschwindet der andere Stammtypus des Apsisbildes keineswegs ganz, erfährt aber die gleiche Abwandlung. So zeigt noch das in Ciampinis Zeichnung erhaltene Mosaik der Bassusbasilika von S. Andrea in Catarbarbara von 468 den auf dem Paradieseshügel stehenden Christus mit entfalteter Schriftrolle und erhobener Rechten inmitten der Apostelfürsten und je zweier Begleitapostel. Und noch in S. Cosma e Damiano steht er (um 526 n. Chr.) wie bei der Gesetzesübergabe in Sa. Costanza (s. S. 133) über Wolkenstreifen nach dem Phönix auf der Palme weisend mit geschlossener Rolle in der Linken uns vor Augen, Petrus aber führt hier schon wie sein Partner Paulus auf der Gegenseite einen der Namensheiligen empfehlend heran, denen noch die Stifter folgen. Den vorbildlichen Einfluß der Hvarenalandschaft gerade bei diesem Mosaik besonders zu betonen, in dem die ursprüngliche Bildschöpfung Hand in Hand mit dem Vorstellungswandel eine unverkennbare Verflüchtigung erlitten hat, fehlt jeder zwingende Grund.[2]) Die gewaltige Steigerung der dekorativen Wirkung werden wir der stilistischen Entfaltung der Technik in Byzanz zuschreiben dürfen, verrät doch die breite und schwere Gestaltenbildung schon den byzantinischen Geschmack. Der örtlichen römischen Kunstübung werden wir um so weniger die eigentliche Führerschaft bei der Fortbildung der Urtypen des monumentalen Bildschmuckes der Altarnische beimessen dürfen, als uns beide auch in untergegangenen Mosaiken Ravennas, der Pflanzstätte orientalischer und oströmischer Wandmalerei, mehrfach durch zuverlässige Nachrichten oder ältere Aufnahmen[3]) bezeugt sind (in den Basiliken S. Pietro und S. Giovanni).

So zähe aber auch die Ceremonialbilder antiochenischen Ursprungs ihren Platz im Altarraum behauptet haben, so entspringt doch in Palästina noch im 5., wenn nicht gar im 6. Jh. eine Gegenströmung, die das Historienbild auch in die Apsisnische hineinträgt. Sie nimmt ihren Ausgang von den gefeierten und immer eifriger besuchten Wall-

1) v. Sybel a. a. O. S. 297 u. 305 u. Hdb. d. K.-W., Altchristl. u. byz. K., S. 442 ff.

2) Wie Strzygowski a. a. O. S. 104 u. 151 auszuführen versucht hat, ob es entsprechende Darstellungen Jimas gegeben hat, bleibt zudem sehr fraglich. Den Fluß kann ich nur mit v. Sybel a. a. O. S. 287 u. a. als Jordan auffassen, der an Stelle der Paradiesesströme getreten ist.

3) Vgl. E. Rjedin, Die Mosaiken der ravenn. Kirchen, S. Petersburg 1895 (russisch), S. 203 ff.

fahrtskirchen Jerusalems, Bethlehems, Nazareths u. a. m. Eine deutlichere Vorstellung als die wortkargen älteren Pilgerberichte geben uns von diesen monumentalen Mosaikgemälden die Stempel der vergoldeten Ölampullen, die im Domschatz zu Monza nach glaubhafter Überlieferung als Geschenk Papst Gregors d. Gr. an die Königin Theodolinde bewahrt werden. Ihre Herkunft verbürgt die öfters gebrauchte Umschrift „Segen der heiligen Stätten" und das von einer Bogenstellung (bzw. eines Ciboriums) überwölbte Golgathakreuz, das durchweg den kurzen Hals schmückt, an einzelnen Stücken aber auch als Hauptschmuck die Mitte des kreisrunden Gefäßkörpers einnimmt. Den bildlichen Darstellungen der übrigen Stücke liegen hingegen offenbar Fassaden-, Apsis- und Kuppelmosaiken als Vorbilder in freier Wiedergabe zugrunde, wie das wohlbezeugte, wenngleich schwerlich mit Recht der heiligen Helena zugeschriebene Doppelbild der Anbetung der Hirten und der Magier von der konstantinischen Basilika in Bethlehem und ein Mosaik der Geburtsszene, von dem noch im 12. Jh. Phokas eine genauere Beschreibung gibt, aus der Geburtshöhle. Dazu kommen die zweifellos den Kirchen Nazareths entlehnten Bilder der Verständigung und Heimsuchung und das aus einem neueren ägyptischen Fundstück hinzugekommene Taufbild. Dieses gibt ein Mosaik der an der legendarischen Stätte der Jordantaufe erbauten Kirche sichtlich vollständiger, nämlich mit z w e i Engeln, wieder, das in abgekürzten Darstellungen mit sechs anderen Typen auf mehreren größeren Fläschchen zusammengestellt ist.[1] Den schlagendsten Beweis für die Abhängigkeit der Stempel von dem kirchlichen Bildschmuck der heiligen Stätten aber liefern die sowohl mit der ganzen Folge vereinigten, als auch auf kleineren Ampullen (wie z. B. dem Berliner auf der Rückseite) miteinander gepaarten Darstellungen der Kreuzigung und der Frauen am Grabe. Ist doch dieses hier unverkennbar bald der Rotunde der konstantinischen Anastasis, bald der von ihr umschlossenen silbernen Schutzlaube (Tegurium) des (eigentlichen) Gräberfelsens frei nachgebildet. Das Kreuzigungsbild enthält noch den halbsymbolischen Typus, bestehend aus dem Golgathakreuz und dem darüber befindlichen Brustbild des bärtigen Christus, wie ihn wahrscheinlich schon das Apsismosaik der lateranensischen Basilika darbot (s. S. 140, A. 1.). Die Anregung zu solcher Gegenüberstellung des Sinnbildes und des Bildnisses mag ein über dem Triumphkreuze des Golgathafelsens im Scheitel der

1) Veröffentlicht in den Amtl. Ber. Berlin 1913, XXXV Nr. 2, Sp. 39 ff., Abb. 20/21. Vgl. im übrigen meine Ausführungen im Hdb. d. K.-W. I, S. 339 ff. u. Repert. 1903, S. 51 ff., sowie R e i l, Die frühchristl. Darstellung d. Kreuzigung Christi, Freiburg 1904, S. 44 ff.

Wölbung des Ciboriums angebrachtes Christusbild gegeben haben.[1]) Da aber das Kreuz auf den Ampullen schon von den Nebengestalten der Schächer und den an seinem Fuße knieenden Stammeltern des Menschengeschlechts umgeben ist, so ist wohl auch für diesen Stempel ein alle diese und vielleicht noch mehr Bestandteile umfassendes monumentales Vorbild vorauszusetzen. Am nächsten liegt es gewiß, an ein jüngeres Apsismosaik der Märtyrionbasilika zu denken, von dem infolge ihrer Zerstörung durch die Perser jede andere Kunde verschollen ist. Immerhin beweist ein gegen Mitte des 7. Jhs. gestiftetes Mosaik in S. Stefano Rotondo, daß die Verbindung des edelsteingeschmückten Golgathakreuzes mit dem noch an seiner Spitze befestigten Porträtschild des bärtigen Christustypus dem Monumentalstil keineswegs gefehlt haben kann, wenngleich es daselbst nur von zwei Märtyrerheiligen bewacht wird. Am getreuesten spiegelt augenscheinlich die Himmelfahrtsdarstellung der Ampullen ihr Urbild aus der Ölbergkirche wider, lebt doch ihre Bildgestaltung im wesentlichen unverändert durch das ganze Mittelalter bis in die spätbyzantinische Kunst fort. Ein anderer verbreiteter mittelbyzantinischer Bildtypus aber bewahrt uns vermutlich noch das auf den Ampullen nicht belegte Pfingstbild der Zionkirche.[2])

Der Stil der Ampullen von Monza bestätigt vollauf, was ihre Ikonographie vermuten läßt. Duchweg baut sich die Komposition in strenger Symmetrie monumentaler Bildgestaltung auf. Ihre Grundsätze waren bereits in der weltlichen Wandmalerei der Kaiserpaläste und Staats-

1) Der von Baumstark, Or. christ. 1911, S. 349 ausgesprochenen Vermutung steht wenigstens kein schwerwiegendes Bedenken entgegen, während Reil a. a. O. S. 51 ff. überzeugend die Fortbildung des Typus auf den Ampullen mit literarischen Zeugnissen auf ein Mosaik der Anastasos zurückführt. Die Beziehungen der knienden Gestalten auf Pilger (statt Adam?) widersprechen jedoch dem Geist der altchristlichen Kunst. Erst durch die Aufnahme der Vollgestalt dürfte dann der zweite orientalische Typus des bärtigen und vollbekleideten Crucifixus entstanden sein.

2) Das scheint mir Baumstark a.a.O. 1904, S. 121 ff. überzeugend nachgewiesen zu haben. Wie das Fläschchen mit der Taufszene anzeigt, könnte ein neuer Fund sehr wohl einmal einen solchen Stempel zutage fördern. Aus seinem Fehlen dürfen wir keinesfalls die spätere Entstehung des Bildtypus folgern. Ungleich geringere Wahrscheinlichkeit hat die von demselben Forscher in der Röm. Quartalschr. 1913, Suppl. XIX, S. 259 ff. begründete Vermutung, daß der mittelbyzantinische Bildtypus des Kreuzes, das von Konstantin und Helena gehalten wird, von einem Apsismosaik der konstantinischen Anastasis abstamme, — da die einschlägigen späteren Zeugnisse jedenfalls nur ein im Neubau des Modestos erhaltenes Mosaikgemälde —, also sehr wohl eine durch die spätere Kreuzauffindungslegende hervorgerufene Neuschöpfung im Auge haben können.

gebäude für die Darstellung feierlicher Staatshandlungen ausgebildet. Dieser höfische Monumentalstil mußte dank der stetigen Fürsorge der Kaiser für die Ausschmückung der heiligen Stätten alsbald einen nachhaltigen Einfluß auf die in Palästina arbeitende, wohl aus einer Abzweigung der antiochenischen hervorgegangene Schule gewinnen. Die Ausstrahlungen der neuen Stilbildung trafen auch Byzanz und erzielten hier stärkste Rückwirkung. Erhalten hat sich ein Ableger dieser palästinensischen Kunstblüte, die für die altbyzantinische Monumentalmalerei grundlegende Bedeutung gewinnt, auf dem Sinai im Apsismosaik der justinianischen Basilika des Katharinenklosters. Es gibt die Szene der Verklärung in reiner Figurenkomposition, mit bloßer Andeutung des Schauplatzes durch den hohen grünen Bodenstreifen auf dem Goldgrunde bereits in der für die mittel- und spätbyzantinische Ikonographie typischen symmetrischen Gruppierung der zweimal drei Gestalten, wieder.[1]) So schmückten sich die Apsiden nicht nur in Palästina vielfach mit einem Festbilde des heilsgeschichtlichen Vorgangs, dessen Gedächtnis den einzelnen Kirchen geweiht waren. Allgemeinere Bedeutung aber erlangte gewiß schon im altbyzantinischen Kunstkreise die monumentale Darstellung der Himmelfahrt für die Kuppel, wie wir das aus ihrer weitverbreiteten Verwendung in der mittelbyzantinischen Kunst erschließen können[2]), wenn es auch eine offene Frage bleibt, welcher altchristliche Bau sie zuerst an dieser Stelle darbot. In der Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg, die wahrscheinlich noch das Opäon der antiken Kuppelrotunde bewahrte, könnte sie nur die Altarnische eingenommen haben — wie auch der Ampullenstempel zu bestätigen scheint. Daß auch diese Bildgestaltung in zahlreichen Fällen nachgeahmt wurde, ist kaum zu bezweifeln. Sie dürfte in der Folge wie die Gesetzesübergabe eine freiere Umbildung zu einem auch die Kirchenheiligen umfassenden abgekürzten Zeremonialbilde mit der betenden Gottesmutter in der Mitte durchgemacht haben, von der uns noch das Apsismosaik des Oratoriums von S. Venanzo am lateranensischen Baptisterium ein frühes Beispiel bietet.

Einen belehrenden Einblick, wie sich die Stilbildung der altbyzantinischen Mosaikmalerei auf der Grundlage des antiochenisch-palästinensischen Typenschatzes vollzieht, eröffnen uns als einzige erhaltene

1) Zuletzt und am zuverlässigsten veröffentlicht bei Ainalow a. a. O. S. 212 ff., Taf. III.

2) So vor allem in der Agia Sophia in Saloniki; in den kappadokischen Höhlenkirchen, wo sich eine langlebige altchristlich-syrische Überlieferung behauptet — aber auch in Rußland: vgl. H. Rott, Kleinasiatische Denkm., Leipzig 1908. Stud. über christl. Denkm., hgb. v. J. Ficker, N. F., Heft 516, S. 212, 226 u. 235.

Bilderreihe die älteren noch der Stiftung Theodorichs d. Gr. angehörenden Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna. Zugleich bestätigen sie, was schon die Nachrichten über die Blachernenkirche in Byzanz und die Sergiusbasilika in Gaza erkennen ließen, daß nämlich im Orient schon um die Wende des 5. Jhs. der Bildschmuck des Langhauses vielfach ausschließlich der Veranschaulichung des Neuen Testaments zu dienen hatte — sowie auch den bestimmenden Gesichtspunkt seiner Auswahl. Die neuere Forschung hat den überzeugenden Beweis erbracht, daß dieser hier eine vom Sonntag Quadragesima bis Ostern reichende Perikopenfolge des jakobitischen Ritus Palästinas zugrunde liegt.[1] Damit sind alle früheren Versuche hinfällig geworden, gewisse ikonographische Unterschiede der Mosaiken der beiden Wände, von denen die 13 der Nordseite die Wunder und Gleichnisse des Herrn, die zehn und drei der Gegenseite sein Leiden und seine Auferstehung behandeln, aus einer späteren Entstehung der letzteren zu erklären. Wenn Christus dort noch in jugendlicher Erscheinung mit der Haartracht der Galiläer (s. S. 129, A. 3.), hier im bärtigen Typus mit langem, gescheitelten Haupthaar dargestellt ist, so ist dies vielmehr nur auf die verschiedene Bildüberlieferung der beiden Folgen zurückzuführen, die zur Gesamtreihe zusammengewachsen sind. Berühren sich doch die Szenen der ersten Hälfte noch öfters mit der Bildgestaltung der Säulensarkophage antiochenischer Richtung, mit denen die Bilder sogar die ähnliche Nischenumrahmung teilen. Und doch trägt auch in ihnen Christus schon das königliche Purpurgewand wie in der Passionsfolge. Daß die letztere nicht nur zu der Bilderreihe der kleinen Relieftafeln von Sa. Sabina manche Beziehungen verrät, sondern in einzelnen Szenen wie dem Gleichnis vom Zöllner und der Verleugnung Petri, sowie vollends dem feierlichen Monumentalbilde des Gesprächs im Garten Gethsemane von Vorbildern aus der gleichnamigen u. a. Memorialkirchen Jerusalems abhängt, ist kaum mehr zweifelhaft. Dadurch erklärt sich aber auch, weshalb die in der ersten Hälfte der Gesamtfolge noch durchgehends herrschende und in die zweite noch mehrfach, so z. B. bei der Verleugnung Petri übergreifende dialogische Figurenverteilung des dramatischen Illustrationsstils in der zweiten mehr und mehr einer gestaltenreicheren zentralen und noch strenger symmetrischen, alles szenische Beiwerk auf äußerste beschränkenden Anordnung weicht. Beiden gemein ist aber wiederum die überwiegende frontale Zuwendung der redenden und handelnden Personen zum Be-

1) So werden auch die Schlußfolgerungen von J. Reil a. a. O. S. 80 ff. durch die Ausführungen von Baumstark, Byz. Zeitschr. 1913, S. 188 ff. u. Rass. Greg. IX. p. 33 ff., sowie Strzygowski, Or. christ. 1915, S. 94 ff. bestätigt.

schauer mit begleitender seitlicher Gebärdensprache. An der monumentalen Bildgestaltung der palästinensischen Apsis- und Fassadenmosaiken reift die repräsentative Darstellungsweise der altbyzantinischen Historienbilder aus. Am Bosporus faßt die Kunst die älteren und jüngeren Typenreihen des Lebens Jesu zusammen und gleicht sie in einheitlicher stilistischer Fortbildung der antiochenischen Mosaiktechnik aus, ohne ihr ikonographisches Sondergepräge ganz zu verwischen. Gewiß hat nicht erst Bischof Agnellus († 589), der die Züge der Märtyrer und der in die Tracht des griechischen Hofes gekleideten Märtyrerinnen des untersten Bildstreifens hinzufügte, seine Mosaizisten aus Byzanz berufen, sondern schon Theodorich, desen Bau an diesen Plätzen die Schilderung von seinen Taten zeigte und von diesen bis heute das Bild des Kaiserpalastes der Chalke oder dessen ravennatisches Abbild bewahrt.

Die Ausgestaltung des zentralen Bautypus zur byzantinischen Kuppelbasilika konnte seine Einwirkung auch auf den erzählenden Bildstoff nicht verfehlen. Knüpfte doch an ihn die immer weiter um sich greifende mystische Ausdeutung des Kirchengebäudes durch die theologische Spekulation an, die nunmehr die Bildertypen nach älteren und neuen antitypischen Gesichtspunkten zu mischen und zu verquicken beginnt. Ihren Mittelpunkt nimmt nach wie vor der Altarraum mit seiner liturgischen Symbolik ein, wie sie schon der unter dem Namen des Patriarchen Germanos († 738) überlieferten Hermeneia (Historia) ausgestaltet ist. Das heilsgeschichtliche Festbild der Verklärung nimmt nicht nur die Bedeutung der Enthüllung des neutestamentlichen Gesetzes an, wie im Sinaikloster (s. S. 368) — in diesem Sinne hat es auch im justinianischen Mosaik von S. Restituta Aufnahme gefunden —, es wird nun sogar im Apsisbilde von S. Apollinare in Classe mit dem strahlenden Kreuz und den Apostellämmern verquickt und der Vorgang der Verklärung dadurch als Vorspiel des Opfertodes Christi gedeutet. Auf diesen werden auch die Erlebnisse der ihn umgebenden alttestamentlichen Propheten, der flammende Busch und der feurige Wagen späterer griechischer Hymnen, bezogen. So wird der Berg Tabor zum Abbild des auf dem Triumphbogenmosaik dargestellten apokalyptischen Berges, dessen Palmen in die untersten Seitenfelder verwiesen sind, und auf dem die zwölf Lämmer in nochmaliger Wiedergabe zum Weltrichter emporsteigen. Dieser nimmt hier im Brustbilde, umgeben von den Evangelistensymbolen anstatt des Lammes oder des göttlichen Thrones, auf blauem Himmelsgrunde in nimbusartigem Rundschild den Mittelpunkt der abgekürzten Darstellung ein, und zwar in bärtiger, augenscheinlich schon von einem syrischen Ikonentypus abhängiger

Erscheinung.[1]) Im Altarraum von S. Vitale beherrscht schon der liturgische Opfergedanke den gesamten biblischen Bildstoff des Mosaikschmucks. In dem Hauptgemälde der rechten Wand sind Abel und der Priesterkönig Melchisedek als alttestamentliche Vorläufer Christi um den mit dem heiligen Gerät der Eucharistie besetzten Altartisch vereinigt, im Gegenbilde des Isaaksopfers drüben aber weist der Widder auf den Stellvertreter der sündigen Menschheit hin. Die Mosesszenen in den Zwickeln auf beiden Seiten stellen uns den alttestamentlichen Mittler als sein Vorbild vor Augen. In der Auswahl der Bilder aber liegen unmißverständliche Hinweise auf seine göttliche und menschliche Doppelnatur im Sinne des Widerspruchs gegen arianische und monophysitische Irrlehren, wenn auch ein neuerer Erklärer allzu enge Beziehungen auf gewisse dogmatische Streitschriften der Zeit aus ihr herausgelesen haben mag.[2]) Doch sind die apokalyptischen Vorstellungen darum keineswegs ausgeschaltet, ihrem Ausdruck bleibt nach wie vor die Apsis und ihre nächste Umgebung mitsamt dem Deckengewölbe vorbehalten. Hier erblicken wir das Christuslamm in der Aureole, die von vier an den Kreuzrippen aufsteigenden Engeln getragen wird inmitten eines reichen, von symbolischem Getier belebten Rankenwerks. Das Strahlenmonogramm halten zwei andere über der Conche schwebende Engel, zu den Seiten aber sind auch die Paradiesesstädte hinzugefügt. Dadurch und durch die vier Flüsse ist der Schauplatz gekennzeichnet, auf dem sich die Handlung des Hauptbildes abspielt. Auf der Himmelskugel thronend und mit dem Purpurgewande bekleidet reicht hier Christus in jugendlicher Erscheinung dem von links herantretenden und die Hände unter dem Patriziermantel vorstreckenden heiligen Vitalis die Märtyrerkrone hin, während von rechts der bischöfliche Stifter Ecclesius mit dem Modell der Kirche naht. An Stelle der Apostelfürsten walten in dieser Einführungsszene bereits die Erzengel des Amtes der Vermittler. Darin spricht sich der auf stärkere Vergöttlichung des Gottessohnes gerichtete byzantini-

1) Für die weitgehende Vermischung der Bildgedanken ist nicht nur die Anbringung des Christusbildnisses auf dem strahlenden Kreuz wie auf dem Golgathakreuz bezeichnend, sondern auch die Beischrift ΙΧΘΥΣ; vgl. dazu Fr. Dölger, Byzantinisch-neugriech. Jahrb. 1920, I, S. 40 ff. und im übrigen die Nachweise von J. Rjedin, Die Mos. d. ravenn. Kirchen (russisch), S. 181 ff. Nachträglich eingefügt ist hingegen an Stelle des Christuslammes im unteren Fries erst im 8. Jh. die Gestalt des hl. Apollinaris.

2) Die einschlägigen Ausführungen von Quitt, Byz. Denkmäler, hgb. von Strzygowski. Wien 1903, III, S. 111 ff. werden von Baumstark a. a. O. 1904, S. 425 bestritten. Den Grundgedanken hat jedoch schon Rjedin a. a. O. S. 127 ff. überzeugend vertreten.

sche Geist aus. Als Menschensohn aber gibt ihn das vom Scheitel des Eingangsbogens herabblickende Rundbild im bärtigen Typus einer historischen Ikone wieder, um die zu beiden Seiten die Bildnisse der Apostel aufgereiht sind.

Daß die justinianische Zeit bereits mit bewußter Absicht die beiden von der frühchristlichen Kunst überkommenen Grundtypen des Christusbildes nach dem dogmatischen Gesichtspunkt unterscheidet und verwendet, wird durch das 1859 nach Berlin übergeführte Mosaik der einstmaligen Kirche von S. Michele in Affricisco (a. d. J. 545 n. Chr.) bestätigt. Wie die vor seiner Abnahme hergestellte Aquarellkopie der dortigen Galerie erkennen läßt, war auf dem oberen Friese der Stirnwand über der Apsis der Menschensohn, der zum Weltgericht wiederkehrt, in dieser ältesten Darstellung des Vorgangs in einem dem Brustbild von (S. Vitale und) S. Apollinare in Classe ähnlichen spitzbärtigen Typus wiedergegeben.[1]) Der in die Herrlichkeit erhobene Herrscher im Paradiese mit dem Triumphkreuz in der Rechten, den Michael und Gabriel anbetend umstehen, bewahrt in der Apsis wie im gleichzeitigen Mosaik von S. Vitale die Gestalt und das Antlitz des Jünglings mit halblangem Haar[2]), nur haben die Züge strengeren Ausdruck angenommen. Belehrt uns doch die Inschrift des offenen Evangelienbuches in seiner Linken, daß wir in ihm auch den Vater erblicken. Als Urbild des Wortes, das Fleisch ward, als Logos Immanuel, steht er uns hier wie dort vor Augen. In der mittelbyzantinischen Kunst erfährt dieser Typus dann infolge der Beziehung dieser Vorstellung auf den zwölfjährigen Lehrer im Tempel eine stärkere Verjüngung. Ob umgekehrt erst durch sie oder schon in altbyzantinischer Zeit das bärtige Ideal durch ein majestätisches oder gar greisenhaftes Gepräge zum Bilde des Pantokrator als Verkörperung des Schöpfers und Vaters

---

1) Im heutigen Zustande des Denkmals ist nicht nur der abweichende Kopf, sondern auch wohl die ganze Gestalt das Erzeugnis einer zwiefachen Restauration in Venedig und in Berlin; vgl. auch im übrigen Jahrb. d. Kgl. Preuß. K.-Samml. 1904, XXV, S. 388 ff.

2) Mit der Beziehung des jugendlichen Christusbildes auf die göttliche Natur folgt die byzantinische Kunst wahrscheinlich der Auffassung der monophysitischen Christen Syriens und Ägyptens, wo es in der koptischen Kunst bevorzugt wird. Daß der Typus mit halblangem Haar daselbst in der Kleinkunst früh vertreten ist, so z. B. auf dem alten Kästchen des K.-Friedr.-Museums, Beschr. d. Bildw. III 1 Nr. 1604, wäre zwar angesichts seines typischen Vorkommens auf den syrischen Pyxiden (s. S. 129) noch kein Grund, ihn mit Strzygowski für alexandrinisch zu halten, doch dürfte der Urtypus vielleicht vom Alexanderideal abhängen und erst die entsprechende Umbildung des Galiläertypus (vgl. Rep. f. K.-Wiss. 1912, S. 213) bewirkt haben.

im Sohne gesteigert worden ist, bleibt heute noch eine offene Frage.[1]) Dem mittelbyzantinischen Pantokratortypus geht aber jedenfalls eine Schöpfung der syrischen Kunst voraus, die ihn in bärtiger Erscheinung, getragen von den Evangelistensymbolen, darstellte. Sie hat sich nicht nur in den kappadokischen Höhlenkirchen des Mittelalters fortgepflanzt, sondern offenbar schon sehr früh im Abendlande und in Grenzgebieten des oströmischen Reiches Verbreitung gefunden.[2])

Wie in der Ausdeutung und Ausgestaltung des Christusbildes hat der dogmatische Geist kirchlicher Theologie die altbyzantinische Monumentalmalerei auch zur Aufnahme der Gestalt der Gottesmutter in die Altarnische geleitet. Die Voraussetzung dafür war in der früh geknüpften engen Verbindung mit der Kunst Palästinas gegeben, das als Heimat der Marienlegende den eigentlichen Ausgangspunkt des Marienkults bildet. Ihre Erhöhung durch das Konzil zu Ephesos (430 n. Chr.) bedeutet nicht den Anfang, sondern nur noch die endgültige Anerkennung einer Gedankenentwicklung, die schon im 4. Jh. auch die Mosaikmalerei zu beeinflussen begonnen hatte, wenn die Gottesgebärerin auch noch nicht selbständig in Sa. Maria Maggiore hervortritt (s. S. 351). Und doch erscheint sie schon dort ständig mit ihrem Engelgeleit, das sich auf den fünfteiligen Diptychen von Paris und Etschmiadsin usw. (s. S. 144) als typisches Trabantenpaar zu Seiten ihres Thronsitzes behauptet, um erst nachträglich auf Christus übertragen zu werden. Unter der Einwirkung des an den Altardienst anknüpfenden Thronsymboles (s. S. 357), die ihren poetischen Niederschlag in dem Vergleich mit der Kathedra des Herrn in einer Strophe des Akathistoshymnus gefunden hatte, der seine Entstehung der syrischen Hymnendichtung verdankt, hat sich die freiere Gruppe von Mutter und Kind dann in jenes streng symmetrische Frontalschema verwandelt, das uns die Marientafel des Diptychons von Murano, die Wiener Pyxis, ein

1) Ihre Entscheidung hängt davon ab, ob die von Nikos A. Bees, Zur Eulaliosfrage, Repert. f. K.-Wiss. 1916, XXXIX, S. 101 u. 238 erhobenen schwerwiegenden Bedenken gegen die Zuschreibung der Mosaiken der Apostelkirche an die Justinianische Zeit einer eingehenden Nachprüfung standhalten, die ich anzustellen heute noch nicht in der Lage bin. Selbst wenn der Künstler damals lebte, wie A. Heisenberg, Phil. Wochenschr. 1921, Nr. 43, Sp. 1024 ff. soeben wieder mit gewichtigen Gründen zu erweisen sucht, scheinen manche Bilder und zumal jenes Kuppelmosaik in der Beschreibung des Nik. Mesarites Merkmale einer mittelalterlichen Erneuerung aufzuweisen.

2) Sie bildete an der Fassade des eufrasianischen Baues in Parenzo den Kern einer apokalyptischen Darstellung. Vgl. W. A. Neumann, Der Dom von Parenzo, Wien 1902, S. 9 und H. Rott a. a. O. S. 147, 232 u. a. m. Zur Ursprungsfrage des Pantokratortypus vgl. meine Ausführungen bei Wiegand a. a. O. III, 1. III S. 196 ff. nebst den beigegebenen Hinweisen.

Ampullenstempel in Monza u. a. Denkmäler der Kleinkunst weisen. Daß der Monumentalstil damit vorangegangen ist, unterliegt kaum einem Zweifel, beherrscht es doch die an weitauseinanderliegenden Plätzen erhaltenen ältesten Mosaikbilder der Gottesmutter. In dienender Rolle hält sie auf dem eufrasianischen Apsismosaik des Domes von Tarenzo das Kind im Schoße, dem die umstehenden Erzengel, wie in S. Vitale dem Immanuel die kronenbringenden Stifter und Kirchenheiligen zuführen. Im Kathedratypus aber ist sie auch bereits auf dem von Smirnow aufgenommenen halbzerstörten Mosaikgemälde der Panagia Kanakaria, das wohl noch der ersten Hälfte des 6. Jhs. entstammen mag, die Füße auf die Himmelskugel setzend, als die über die Himmel Erhabene und Herrin der (begleitenden) Engel in die mandelförmige blaue Aureole eingeschlossen. Der semitische Kinderkopf des Knaben kann den palästinensischen Ursprung dieses Bildtypus nur bestätigen. Daß er im heiligen Lande in mehr als einer gefeierten Ikone vertreten war, in Bethlehem wie in Lydda, ergibt sich schon aus manchem literarischen, sowie aus dem Zeugnis der Golda-Ampulle von Monza u. a. m. Aus dem heiligen Lande hat ihn die altbyzantinische Mosaikmalerei wahrscheinlich schon im 5. Jh. aufgenommen — vermutlich schon für den Apsisschmuck der von Pulcheria gestifteten Blachernenkirche und an seiner Verbreitung in der Folge eifrig mitgewirkt. So vor allem nach Ravenna, wo derselbe mit vier Engeltrabanten den Abschluß des von Agnellus hinzugefügten Zuges der Märtyrerinnen in byzantinischer Hoftracht bildet, wie die entsprechende Gestalt des thronenden Christus auf der Gegenwand desjenigen der Märtyrer. Auf ihn trifft jedenfalls die Beschreibung des Paulus Silentiarius zu, mag nun das unter dem vergoldeten türkischen Kalkputz in seinen Umrissen noch hindurchschimmernde Mosaik der Agia Sophia nur ein Erzeugnis der Erneuerung nach dem Bildersturm sein. Wie weit ihm die anderwärts bezeugten älteren Darstellungen der Gottesmutter, so vor allem in Sa. Maria Maggiore in Ravenna, in Capua Vetere usw.[1]) entsprachen, bleibt dahingestellt. Bezeugt ist eine freiere Bildgestaltung jedenfalls nirgends. Die Gestalt der stehenden Maria begegnet uns zuerst im Apsismosaik des Oratoriums von S. Venanzo beim lateranensischen Baptisterium aus der zweiten Hälfte des 7. Jhs., und zwar als Orans inmitten der Apostel unter der Halbfigur des von Engeln umgebenen Christus im Gewölk, also augenscheinlich in einer abgekürzten symbolischen Himmelfahrtsdarstellung, mit dem Kinde aber im altchristlichen Monumentalstil schon um die

1) Vgl. Die Koismesiskirche in Nicäa usw. S. 244 ff., wo ich eine Zusammenstellung der ältesten Denkmäler und Zeugnisse gegeben habe.

Wende des 6. Jhs., laut Zeugnis der Bleisiegel der Kyrosbasilika und der Blachernenkirche in Byzanz in einem sichtlich von dem Kathedratypus abgeleiteten Schema, nicht jedoch in dem schon bei Rabula vertretenen Typus der Hodegetria.[1]) Er scheint vielmehr erst nach dem Bildersturm aus der Ikonenmalerei in den Monumentalstil eingegangen zu sein. Auch von dem Marienleben tauchen in der altchristlichen Zeit erst die unmittelbar auf die Gottesgeburt vorausweisenden Szenen der Verkündigung und der Heimsuchung vereinzelt im Altarraum des Domes von Parenzo auf. Wie tief gleichwohl die Verehrung der Gottesmutter schon im nachjustinianischen Zeitalter das Volkstum durchdrungen hatte, bezeugen die zahlreichen Andachtsbilder aus Anlaß von Krankenheilungen und Wunderwirkungen in der im vorletzten Jahrzehnt aufgedeckten Reihe von Mosaikgemälden über den Säulenstellungen des südlichen Nebenschiffs der Demetriuskathedrale in Saloniki.

Weicht in der altbyzantinischen Kunst die Darstellung Christi in bildnismäßiger Erscheinung mit den Begleitaposteln dem jugendlichen Idealtypus oder der Mutter mit dem göttlichen Sohn, so gewinnt die Vermutung, daß er in der Kuppelkirche schon im 6. Jh. als Pantokrator in den Mittelpunkt des gesamten Bildschmuckes erhoben worden ist, an Wahrscheinlichkeit, obgleich uns kein Denkmal und keine unzweideutige Nachricht davon Zeugnis ablegt. Immerhin scheint das Lobgedicht des Corippus auf die Thronbesteigung Justins II. einen Hinweis darauf zu enthalten, daß die Hauptkuppel der Agia Sophia bei ihrer Erneuerung ein solches Christusbild aufgenommen hatte. Ohne dasselbe wären auch die ihr Antlitz verhüllenden Seraphine in den vier Hängezwickeln nicht recht verständlich — kommen sie doch weder früher noch später in Verbindung mit dem apokalyptischen Lichtkreuz vor, das wir nach der Beschreibung des Paulus Silentiarius in der eingestürzten ersten Kuppel des Anthemios voraussetzen dürfen. Um diese einzigen unzweifelhaften Überreste des ursprünglichen Mosaikschmuckes der Sophienkirche aber war eine umfangreiche, ausschließlich neutestamentliche Bilderfolge ausgebreitet, in der deutlich die drei Abschnitte des Jugendlebens, der Wundertätigkeit, des Leidens und der Auferstehung und die letzten Dinge unterschieden werden. Es liegt nahe, sich die Hauptereignisse der Geburt, Verklärung, Kreuzigung und Himmelfahrt in den vier seitlichen kleineren Nebenkuppeln dargestellt

1) Das Mosaik der Panagia Angeloktistos ist nach dem überzeugenden Nachweis von Th. Schmidt, Nachr. d. russ. archäol. Inst. in Konstantinopel 1911, XV, S. 207 ff. aus der Zahl derselben zu streichen. Im übrigen vgl. Strzygowski, Eine alexandrinische Weltchronik usw. S. 158 ff.

zu denken, ein Weltgerichtsbild in der Art desjenigen von S. Michele in Affricisco, in der östlichen oder westlichen größeren Halbkuppel, aber wir müssen der Versuchung widerstehen, daran allzu weitgehende Schlüsse zu knüpfen. In unmißverständlicher Weise spricht Corippus aber doch den dogmatischen Grundgedanken aus, daß in der Bilderfolge die Doppelnatur Christi sich bezeugte von seinem Eintritt in die Welt durch die Jungfrau über die Offenbarung seiner wunderwirkenden Kraft bis zum Opfertod und Erhöhung und seiner Wiederkunft. Da unterscheiden wir noch deutlich die einzelnen Typenreihen, aus denen dieser christologische Gesamtzyklus im Laufe des 4. und 5. Jhs. zusammengewachsen war. In dreigliedriger Zusammenfassung erkennen wir dieselben aber auch noch aus den Beschreibungen der Mosaiken der Apostelkirche bei Konst. Rhodios und Nikol. Masarites wieder, wo Jugend und Wundertätigkeit des Herrn sich um die Verklärung in der Nordkuppel, Leiden und Auferstehung um die Kreuzigung in der des östlichen, die Erscheinungen des Auferstandenen um die Himmelfahrt in der des südlichen Kreuzarmes verteilten — während der vierte westliche mit seiner Kuppel daselbst dem Pfingstwunder und Wirken der Apostel vorbehalten war. Die Übereinstimmung erscheint gleichwohl so groß, daß wir wenigstens diese Verteilung des Bildstoffes wohl noch der justinianischen Zeit werden zuerkennen müssen, auch wenn wir in Eulalios nur den Erneuerer der mehr oder weniger zerstörten alten Mosaiken erblicken dürfen. Im Zeitalter Basilius I. würde uns nicht nur manche ikonographische Einzelheit, sondern vor allem auch der geschlossene geschichtliche Zusammenhang des Bildschmucks befremden. Steht doch die gesamte mittelbyzantinische Monumentalmalerei, soweit wir ihren Anfängen nachgehen können, bereits im Zeichen des kirchlichen Festzyklus, der nur die heilsgeschichtlichen Hauptereignisse des Evangeliums hervorhebt und nicht einmal durchweg in streng chronologischer Anordnung um den Kuppelraum verteilt. Die altbyzantinische Kunst ist in dieser Richtung schwerlich soweit vorausgegangen, als neuerdings manchmal vorausgesetzt wird.[1])

Während des 7. Jhs. sind die schöpferischen Kräfte der altchristlichen Kunst allenthalben im Schwinden begriffen. In den ehemaligen Provinzen des weströmischen Reiches beginnt nunmehr die Umsetzung ihrer ikonographischen Bildtypen in den kindlich unbeholfenen sche-

1) J. Reil a. a. O. S. 101 hat diesem erst durch den Bilderstreit hervorgerufenen Gegensatz in seinem Schlußkapitel nicht genügend Rechnung getragen und aus zeitlich weit auseinanderliegenden Bilderreihen deshalb nicht ganz zutreffende Schlüsse gezogen.

matischen oder ornamentalen Stil der eingeschlossenen keltischen und der zugewanderten germanischen Völker. Davon zeugen die jüngsten gallischen Steinsärge und die später ravennatischen und dalmatinischen Sarkophage, sowie der Altar des Pemmo in Cividale oder die merovingischen, irischen und angelsächsischen Miniaturen. Erst nach ihrer erneuten Berührung mit der Kunst des Ostens nimmt die höhere Entfaltung des abendländischen Gestaltungstriebes in der höfischen und der klösterlichen Karolingerzeit ihren richtunggebenden Anlauf. Im Orient wahren auch nach der Eroberung Syriens und Ägyptens beide Kunstkreise ihre langsam erstarrende, aber keineswegs absterbende künstlerische Überlieferung. Aber auch der griechische Monumentalstil läßt den Niedergang seiner Kunstblüte sowohl im Vergleich des Stifterbildes der Söhne des Heraklios im Altarraum von S. Apollinare in Classe mit dem justinianischen Vorbilde von S. Vitale als auch in den rein byzantinischen Mosaiken Roms von S. Agnese, S. Venanzo u. a. verkennen. Dieselbe Verflauung der Zeichnung verrät sich an den durch neuere Funde vermehrten gleichzeitigen Denkmälern des Flachreliefs und besiegelt die Einheitlichkeit dieses Verfallstils. So können wir hier mit Fug und Recht diese gedrängte Überschau beenden. Das Gesamtbild, das sie uns bot, wird gewiß im Laufe der Zeit noch an vielen Stellen eine Verdeutlichung und manche Berichtigung erfahren, — die Hauptlinien aber, durch die eine Abgrenzung der einzelnen Kunstkreise und ihr Ineinandergreifen zu klären versucht wurde, hoffe ich, werden sich durch alle noch so berechtigte Kritik nicht mehr verwischen lassen. Das letztverflossene Jahrfünft hat für die bildende Kunst wenigstens kaum noch wichtigere neue Aufschlüsse gebracht, die im Widerspruch damit ständen. Wohl aber haben sich bedeutsame Entdeckungen auf dem Gebiet der Baukunst inzwischen so erheblich gemehrt, daß ihr Entwicklungsgang, wie ich ihn im Handbuch der Kunstwissenschaft gezeichnet habe, in einer Neuauflage eine gewisse Verschiebung erleiden dürfte. Hier mußte sie, wie in dem früheren Aufsatz, außer Betracht bleiben.

Berlin, im März 1921. **Oskar Wulff.**

Die altchristliche Hirtenstatuette in Catania.

Mit einem Anhang: Zum Katalog der Hirtenstatuetten.

Als ich im Februar 1911 meine Untersuchungen über die Katakomben auf der Insel Malta beendet hatte, machte ich auf der Rückreise über Sizilien nach Rom auch in Catania Station. Das dortige Museum (ehemals den Benediktinern gehörig) gewährt, namentlich wenn man von den von P. Orsi musterhaft geordneten Syrakusaner Sammlungen herkommt, nicht gerade den besten Eindruck. Ob das verflossene Dezennium an dieser Tatsache etwas geändert hat, entzieht sich meiner Kenntnis. Indessen haben ungeordnete Museen und Bibliotheken wiederum den Reiz, daß man in ihnen meistens noch allerlei Entdeckungen machen kann. Reste altchristlicher Fresken (stadtrömischer Provenienz?) hier vorzufinden, war für mich keine Überraschung[1], daß ich jedoch auch einem bisher unbekannten Zeugen altchristlicher Plastik hier begegnen würde, erwartete ich bei dem nicht gerade allzu bedeutenden Bestand Siziliens auf diesem Gebiete am allerwenigsten. In einem Raume des Museums zog ein völlig ungeordneter Haufen von Skulpturfragmenten verschiedenster Art meine Aufmerksamkeit auf sich. Zwei Stücke in diesem Chaos schienen ihrer Bearbeitung nach auf den ersten Blick verdächtig, altchristlichen Ursprungs zu sein. Die Vermutung wurde zur Gewißheit, als sich die beiden Fragmente aneinanderfügen ließen und sich zu meiner freudigen Überraschung aus den vereinigten Stücken eine altchristliche Hirtenstatuette ergab — bei dem nicht gerade übermäßig großen Bestande altchristlicher Skulptur auf sizilischem Boden ein bedeutsamer Zuwachs, vor allem das erste Beispiel einer altchristlichen Freiskulptur hierselbst. Gelegentlich einer Adunanz in der Cancelleria in Rom habe ich den Fund kurz erwähnt, kam aber wie mit anderen Sachen seither nicht zur Veröffentlichung und benutze 10 Jahre nach der kleinen Entdeckung die festliche Gelegenheit, diesen Nachtrag zu den „altchristlichen Grabstätten Siziliens" nunmehr hier im Bilde dem hochverehrten Jubilar darzubieten.

1) Vgl. die Angaben in meinem Buche: Das Quellwunder des Moses in der altchristl. Kunst, Straßburg 1909, S. 24 und Römische Quartalschrift 1912, S. 33.

Die beiden im Museum aufgefundenen Marmorstücke ergaben zusammengefügt den oberen Teil einer Statuette von jetzt 54 cm Höhe. Die photographischen Aufnahmen von Vorder- und Rückseite wurden von mir am gleichen Tage im Freien vor dem Museum aufgenommen. Ich bemerke noch, daß nach erfolgter photographischer Aufnahme der Kustode die beiden Stücke gewissenhaft wieder dem Steinhaufen im Museum einverleibte, so daß vermutlich heutige Besucher die Statuette nicht ohne weiteres wieder auffinden werden. Die Breite ist im oberen Teil 28 cm, in der Mitte 24½ cm, im unteren Teil verringert sie sich auf 19½ cm. Die Dicke beträgt im oberen Teil etwa 16, im unteren Teil etwa 17 cm. Dargestellt ist ein Hirte in strenger Frontalansicht in der gegürteten, mit wenigen Falten gegebenen Tunika. Das Gesicht ist vollständig abgestoßen, dürfte aber jugendlich bartlos gewesen sein. Wie ein Wulst umgibt das volle Haupthaar das Gesicht. Um diesen Wulst legt sich, oben durch eine tiefe Kerbe abgehoben, der Körper des Schafes, welches der Hirt auf den Schultern trägt. Kopf und Schwanz des Schafes sind abgebrochen, die Darstellung ist so unrealistisch, daß man an einen Sack oder Schlauch denken könnte, wären nicht die Beine des Tieres, welche die Rechte des Hirten in der bekannten Weise auf der Brust zusammenhält, völlig deutlich. Der linke Unterarm des Hirten ist abgebrochen, es ist zu vermuten, daß er das Pedum hielt. Die Figur bricht mit der unteren Linie der Tunika ab, nur vom rechten Oberschenkel ist noch ein kleiner Stumpf sichtbar — dieser Bruch ungefähr stets an dieser Stelle ist ja das typische



Altchristliche Hirtenstatuette in Catania.
Vorderseite.
Aufnahme von E. Becker.

Schicksal so vieler altchristlicher Hirtenstatuetten. Die horizontale Trennungslinie der beiden von mir wieder zusammengesetzten Fragmente verläuft unterhalb des Halses des Hirten, oberhalb der von der Hand zusammengefaßten Beine des Tieres. Betrachtet man die Rückseite, so wird deutlich, daß die Figur nicht für freie Aufstellung gearbeitet war. Von oben nach unten verläuft auf der Hinterseite ein angearbeiteter Pfeiler mit geneigten Seitenflächen, der an der Wurzel eine Breite von 8—8½ cm besitzt und sich nach außen bis zu einer Breite von 5 cm verengt.



Altchristliche Hirtenstatuette in Catania.
Rückseite mit Pfeileransatz.
Aufnahme von E. Becker.

Die Darstellung in Catania fügt sich mit Leichtigkeit in den Kreis der bereits aus den verschiedensten Ländern des Mittelmeeres bekannten Repliken ein. Doch vorweg eine Frage: Gehört dieses Exemplar überhaupt nach Sizilien?, d. h. nicht: ist es auf Sizilien einstmals gearbeitet — das dürfte schwerlich der Fall sein.[1]) Vielmehr in dem Sinne: ist es antiker Import, oder erst in neuerer Zeit zufallsweise in das Museum in Catania geraten? Der Kustode, der bei dem Experiment des Zusammenfügens zugegen war, konnte mir über die betreffenden Stücke keine Auskunft geben. Aber selbst hätte er mir eine solche gegeben, so würde ich nach einer Erfahrung, die F. J. Dölger mit

1) Daß der schönste altchristliche Sarkophag Siziliens, der Adelphiasarkophag im Museum zu Syrakus, ein antikes Importstück ist, wird schon seiner Singularität halber wohl allgemein angenommen. Vielleicht läßt sich

demselben Mann gemacht hat, allen Grund haben, seiner Angabe zu mißtrauen. Die Bestände des Museums, namentlich die gerahmten Freskenreste, deren Geschichte mir noch dunkel ist, mahnen gegenüber voreiligen Schlüssen über den Ursprung zur Vorsicht. Die gut erhaltene Darstellung des Quellwunders in der Freskensammlung fügt sich vorzüglich einer geschlossenen Gruppe von Darstellungen der Domitillakatakombe ein, so daß ich dort den Ursprung des betreffenden Freskos vermuten möchte.[1]) So könnte auch an sich die Hirtenstatuette sehr wohl erst in der Neuzeit aus Rom oder ebensogut von anderwärts her nach Catania verbracht worden sein. Indessen spricht meiner Ansicht nach die Tatsache, daß ich die Statuette nicht als solche, sondern in zwei Stücken und in einem Haufen mehr oder weniger wertvoller Skulpturenreste verschiedenster Art vorfand, weit eher dafür, daß es sich um lokale Fundstücke handelt, deren Bedeutung man zwar nicht erkannte, die man aber immerhin glücklicherweise ins Museum überführte. Ein Verschleppen von weither wäre nur unter der Voraussetzung erklärlich, daß entweder die Figur ursprünglich noch nicht zerbrochen gewesen und erst im Museum verunglückt wäre, oder etwa schon früher jemand an einem anderen Orte die Stücke als Hirtenfigur richtig zusammengefügt hätte, so die Stücke von weiterher ähnlich wie die Fresken ins Museum von Catania gekommen sein könnten und später die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit der Stücke wieder vergessen worden wäre — beides ist ja natürlich möglich, aber nicht gerade wahrscheinlich. So dürfte das Museumsstück also wohl in der Tat den wenigen Resten altchristlicher Skulptur, die Siziliens Boden uns aufbewahrt hat, zugefügt werden können, ohne daß damit etwas über seine Provenienz im Altertum gesagt ist.

diese Vermutung durch einen, so viel ich sehe, bisher ganz unbeachtet gebliebenen Umstand noch weiter erhärten. Wie ich am Original feststellen konnte, ist der Sarkophagkörper (abgesehen vom Deckel) aus zwei ungleichen Teilen zusammengestückt, die ungefähr im Verhältnis 3 : 1 stehen. Die Fuge verläuft etwa in der Mitte der rechten Sarkophaghälfte zwischen den Jüngerfiguren der Blindenheilung und des Speisungswunders in der oberen Reihe und zwischen der Eva der Paradiesszene und dem nachfolgenden Jünger des Einzugs in Jerusalem in der unteren Reihe geradlinig von oben nach unten und setzt sich, wie ich feststellte, auf Boden und Rückwand des Sarkophagkörpers entsprechend fort. Für die Vorderseite kann man es, wenn man darauf achtet, auch auf jeder besseren Abbildung erkennen. Der Bildhauer hat von vornherein, das beweist die saubere Szenentrennung, zwei Marmorstücke vor sich gehabt. Ich vermute, daß dieses Verfahren mit Rücksicht auf einen Transport zur See des auf Bestellung zu liefernden Sarkophages geschah.

1) Vgl. die Angaben der ersten Anmerkung. Über Plünderungen der Domitillakatakombe vgl. ferner meinen Aufsatz in der Römischen Quartalschrift 1911: Ein Katakombenbesuch im Jahre 1767, S. 105 ff.

Nach Darstellung, Arbeit, Entstehungszeit, Größe usw. ist dieses Werk ein neues Exemplar einer Gruppe von Statuetten von ziemlicher Gleichartigkeit und zufällig zum größten Teil auch von gleichmäßigem Erhaltungszustand, vertreten in den verschiedensten Orten der Mittelmeerländer — man könnte von einem neuen Repräsentanten der Einheitshirtenstatuette von Brussa bis Sevilla reden (sogen. Typus der späteren Lateranstatuette.[1]) Sucht man innerhalb dieser größeren Gruppe weiter nach den allernächsten Verwandten, so weist die Behandlung der Rückseite die Replik von Catania in eine Gruppe von Pfeilerstatuetten, welche gleich ihr auf der Rückseite einen vertikal durchgehenden Ansatz zeigen. Für diese Besonderheit finden wir Beispiele in Konstantinopel, Athen, Sparta und Rom.[2]) Die Behandlung der Vorderseite (übrigens auch der zufällige Erhaltungszustand) bei der Darstellung in Catania zeigt noch besonders nahe Verwandtschaft mit den beiden schon länger bekannten Repliken in Griechenland, besonders derjenigen in Athen, welche Strzygowski 1890 veröffentlichte.

Bietet die Replik aus Catania, die ihrem Charakter nach also Dutzendware ist, trotzdem irgendwelche Besonderheit, die unsere bisherige Kenntnis erweitert, namentlich über die Frage nach der mutmaßlichen Verwendungsart der Hirtenstatuetten Hinweise gibt?

Zunächst scheint mir die Statuette ein besonders lehrreiches Beispiel zu sein für diese Art altchristlicher „Freiskulptur", die keine Freiskulptur ist, sondern nur losgelöste und — davon unten mehr — wiedereingefügte Reliefkunst.[3]) Daß jemand die Figur von hinten betrachten könnte, ist überhaupt nicht vorgesehen, aber auch nur irgendwelche Seitenansicht zu geben, war nicht beabsichtigt. Die Dar-

1) An älterer Literatur sei genannt ein Aufsatz von J. Strzygowski in der Römischen Quartalschrift 1890, S. 97 ff. mit Beschreibung und Abbildungen (Taf. IV) der unserer Replik am nächsten verwandten Stücke in Athen und Sparta. Die übrige ältere Literatur bei L. v. Sybel, Christliche Antike II, Marburg 1909, S. 104 ff. Vgl. ferner C. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie, 2. Aufl., Paderborn 1913, 522 ff.; O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst I, Berlin-Neubabelsberg [1913], 147 ff. Bei jedem von den Genannten sind Abbildungen einiger Repliken.

2) Der Pfeileransatz ist bei dem römischen Exemplar etwas abweichend, nämlich mit rundlichem Durchschnitt gearbeitet. Strzygowski a. a. O. S. 100. Die Angaben ebenda S. 97 ff. zeigen, daß auch die Ansätze in Sparta und Konstantinopel geneigte Seitenflächen haben. Der Ansatz in Sparta (11 bzw. 7 cm) etwas breiter wie in Catania (8—8½ bzw. 5 cm), der in Konstantinopel noch etwas breiter (12 bzw. 9½ cm). Über Athen vgl. unten.

3) Dieses Urteil trifft nicht auf die berühmte, ältere Lateranstatuette zu, die gerade im Unterschied vom zweiten Typus trotz Verwandtschaft mit dem Relief als Freiplastik gearbeitet ist.

stellung ist von einer nicht zu überbietenden Frontalität — Reliefkunst, aber keine Freiplastik. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf ein Relief von überraschender Ähnlichkeit verweisen, dessen Kenntnis uns Strzygowski vermittelt und mit dessen Veröffentlichung er eins der Teilgebiete im Programm der Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher im ersten Jahrgange inauguriert hat: jenes bulgarische Fragment aus Trnovo, das vermutlich Christus darstellen soll.[1]. Strzygowskis Deutung des Palliumträgers auf Christus läßt sich m. E. mehr noch als durch den Verweis auf das Christusrelief im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin nunmehr durch den Hinweis auf unsere Statuette stützen, deren Frontalität noch stärker ist als die des Berliner Christusreliefs.

Es ist nun längst richtig erkannt, daß diese Pseudofreiskulpturen des zweiten Typus nicht zur freien Aufstellung bestimmt gewesen sind, sondern vermutlich in Nischen verwendet wurden. Eine Replik wie die unsere fordert geradezu Einfügung in eine Architektur, und zwar mit rundbogigen Nischen. Hierin dürfte mit der Hauptwert der Statuette von Catania liegen. Wohl keine zweite der bisher bekannten Repliken bietet eine so vollkommen abgezirkelte Rundung der oberen Umrißlinie, welche die Bestimmung für eine Rundnische derartig zweifellos macht, daß darüber kein Wort weiter zu verlieren ist. Die erhaltenen Exemplare lassen die allmähliche Entwicklung der Hirtenstatuette zum Rundnischentypus deutlich erkennen. Bei der berühmten, älteren Lateranstatuette überragt der Kopf des Hirten sehr erheblich den Tierkörper. Bei dem bis zu den Knien erhaltenen Exemplar in Konstantinopel liegt die Umrißlinie des Kopfes nur noch eine Kleinigkeit über der Rückenlinie des Tieres, bei der bis zur Basis erhaltenen Replik in Konstantinopel und der zweiten Lateranstatuette liegt der Kopf des Hirten schon wesentlich unterhalb der genannten Linie[2]), aber erst bei unserem Exemplar ist die Tendenz, durch den Tierkörper eine restlose Halbkreisfüllung zu schaffen, mit Virtuosität verwirklicht.

1) B.-Ng. Jb. I. Bd. (1920) S. 17 ff. u. Abb. 1 auf S. 19.

2) Hier ist auch die noch nicht veröffentlichte Statuette in Sevilla (Casa de Pilatos) einzufügen. Herr Professor D. Johannes Ficker in Halle a. S. hatte die große Freundlichkeit, mir auf meine Bitte einen Abzug der seinerzeit von ihm gemachten Aufnahme leihweise zu übersenden. Diese Replik zeichnet sich durch einen besonders guten Erhaltungszustand aus. Frontalität und Tendenz der Nischenfüllung nicht so stark wie in Catania, aber auf dem besten Wege dazu. Im übrigen will ich der hoffentlich bald durch Prof. Ficker erfolgenden Publikation, die auch zwei kleine Statuetten aus Terrakotta in Rom und Tunis und eine kleine Bronze in Madrid umfassen soll, hier nicht vorgreifen. Die Notiz bei v. Sybel (a. a. O. S. 106) „anscheinend bärtig" ist irrig.

Für welche Art von Architekturen nun diese Hirtenstatuetten anscheinend in sehr erheblichen Mengen hergestellt wurden, läßt sich vorläufig noch nicht entscheiden. Man hat auf ein Werk wie den Ambon von Saloniki verwiesen[1]), aber Verwendungsmöglichkeiten in kirchlicher und profaner Architektur sind äußerst zahlreich, und es ist zudem nicht gesagt, daß nur eine dieser Möglichkeiten ausgenutzt worden sein sollte.[2]) Die Werkstätten konnten den Bestellern dieselben Stücke für verschiedene Zwecke liefern.

Bei unserer gegenwärtigen Kenntnis der altchristlichen Plastik läßt sich die Frage nach der Herkunft dieser handwerksmäßig hergestellten Statuetten, von denen die in Catania nunmehr für die nachweisliche, ausgedehnte Verbreitung dieses sichtlich beliebten Exportartikels ein interessantes Zwischenglied zwischen Osten und Westen bietet, über Vermutungen nicht hinausführen. Auch die Frage nach der Datierung läßt sich über die allgemeine Zuweisung hinaus in nachkonstantinische Zeit nicht genauer präzisieren.[3]) Die Statuette in Catania entbehrt nicht eines gewissen frischen Reizes, dürfte aber trotz des jugendlichen Typus und trotz anscheinender Nichtverwendung des Bohrers dennoch nicht zu früh angesetzt werden dürfen, da die Behandlung des Tierkörpers verglichen mit den übrigen Repliken bereits eine gewisse Routine in der Verwendung desselben für Nischenfüllung aufweist.

Baldenburg. **Erich Becker.**

Anhang.

Zum Katalog der Hirtenstatuetten.

Der Katalog der altchristlichen Hirtenbilder, den Clausnitzer 1904 aufgestellt hat, wird, wie es das Schicksal derartiger Kataloge ist, wohl schon beim Erscheinen nicht ganz vollständig gewesen sein, und ist

1) Römische Quartalschrift 1890, S. 103. Anm. der Redaktion = de Waal (nach de Rossi).

2) Die Bemerkung von Wulff (a. a. O. S. 149) „Eine athenische Statuette aber, an die hinten ein Pfeiler angearbeitet ist, kann nur als Grabschmuck gedient haben" vermag ich mir, wenigstens was das „nur" betrifft, nicht anzueignen. Damit will ich aber die Möglichkeit sepulkraler Verwendung gemäß der sepulkralen Herkunft der Hirtendarstellung überhaupt (vgl. V. Schultze, Archäologische Studien über altchristliche Monumente, Wien 1880, S. 65 ff.; ders., Grundriß der christlichen Archäologie, München 1919, S. 80), namentlich bei Statuetten, deren Komposition weniger zwingend wie bei der in Catania auf Nischenfüllung deutet, keinesfalls leugnen.

3) Mit Datierungen altchristlicher, handwerksmäßig hergestellter Skulpturen ist es eine heikle Sache. Beim Fragment von Trnovo, das oben herangezogen wurde, spricht Strzygowski (Bd. I a. a. O.) auf S. 18 vom 4.—5. und S. 20 vom 3.—4. Jh.

nun nach 17 Jahren ergänzungsbedürftig — auch in bezug auf die Marmorstatuetten.[1]) Einzelne von ihnen haben sehr lange auf ihre Publikation warten müssen trotz Aufbewahrung in Museen, bzw. warten noch. Aber selbst publiziert, bleiben sie noch unbekannt. Nach Abschluß meines kurzen Manuskriptes machte mich der verehrte Herausgeber dieser Zeitschrift darauf aufmerksam, daß er durch einen Zufall festgestellt habe, daß im Jahrgang 1915 der Ἀρχαιολογικὴ ἐφημερίς sich die Publikation einer bisher unbekannten, zweiten in Athen vorhandenen Replik eines Guten Hirten — also das dritte Exemplar in Griechenland — befinde. Es ist sehr bezeichnend für die Abschließung Deutschlands von dem wissenschaftlichen Leben des Auslandes durch die wie eine chinesische Mauer wirkende Valuta, daß ein derartiger Zeitschriftenjahrgang in Berlin und ebenso wohl auch sonst in Deutschland nicht aufzufinden ist, daß Dr. Bees zufällig bei einem durch Deutschland reisenden Landsmanne den Aufsatz einsah und mir auf meine Bitte schließlich den betreffenden Separatabzug verschaffen konnte. Auch an dieser Stelle sei ihm dafür verbindlich gedankt. Da nicht abzusehen ist, wie lange der angedeutete Zustand bestehen bleibt, dürfte es gerechtfertigt erscheinen, namentlich für den inländischen Leserkreis der Jahrbücher das Wesentliche über die neue Replik in Athen hier kurz hervorzuheben und ebenso auf eine weitere Replik in Petersburg zu verweisen.

1. Hirtenstatuette in Athen. Ethnikon Museion (seit 1902) Nr. 2828. Weißer Marmor. Höhe der Statue selbst 0,74, der zugehörigen runden Basis 0,105. Ausführliche Publikation: Νεώτερος Καλὸς Ποιμὴν τοῦ Ἐθνικοῦ ἀρχαιολογικοῦ Μουσείου Ἀθηνῶν ὑπὸ Γεωργίου Ἀ. Σωτηρίου. Ἀρχαιολογικὴ ἐφημερίς 1915. 34—43.[2]) Gute Abbildungen der Vorder-

1) L. Clausnitzer, Die Hirtenbilder in der altchristlichen Kunst, Halle a. S. 1904 (Erlanger Dissertation), S. 32—35 die statuarischen Werke.

2) Die Statuette war bisher unbekannt. Σ. vermutet (S. 34 Anm. 1) eine Erwähnung derselben einzig und allein bei Wulff a. a. O. S. 149 in den Worten „eine athenische Statuette, an die hinten ein Pfeiler angearbeitet ist, kann nur als Grabschmuck gedient haben". Σ. wundert sich, daß Wulff von der Statuette Kenntnis haben sollte, denn die von Strzygowski publizierte Statuette „δὲν ἔχει ὄπισθεν Pfeiler, ὡς ὁ Wulff λέγει". Um dieses dunkle Problem aufzuhellen, teilte ich Prof. Wulff die bezüglichen Ausführungen mit und bat ihn um eine Äußerung. W. beruft sich in seiner Antwort vom 29. X. 21 auf die Ausführungen von Strzygowski, die vollkommen deutlich von einem Ansatz sprechen, den auch ich stets als „Pfeiler" verstanden habe. Die Aussagen von Strzygowski (1890) und von Σ. (1915) stehen also in offenem Widerspruch. Entweder liegt ein Mißverständnis des Wortes Pfeiler vor, oder es bleibt nur der Ausweg übrig, den Wulff vermutet: „daß vielleicht der Ansatz inzwischen abgearbeitet worden ist (aus museumstechnischen Gründen?)". Auch Bees

seite auf S. 35, der Rückseite auf S. 42. Das Exemplar ist fast so gut erhalten wie die Replik in Sevilla. Es nimmt zwischen den beiden Typen, die zurzeit unterschieden werden, eine Art Mittelstellung ein. Die Füße des Tieres werden nicht sämtlich von der Linken des Hirten zusammengehalten, wie es sonst bei den Repliken des zweiten Typus der Fall ist, sondern die Rechte faßt die Hinterfüße, entsprechend muß die Linke die Vorderfüße gehalten haben, doch ist diese Partie abgebrochen, ebenso der Kopf des Tieres. In der Armhaltung ähnelt die Figur also der älteren Lateranstatuette. Im übrigen aber ist die Figur streng frontal und von einer gewissen Plumpheit, wodurch sie in die Reihe der Statuetten des zweiten Typus gewiesen wird. Der Kopf überragt den Tierkörper ein wenig. Keine direkte Neigung zur Nischenrundung. Eine weitere Besonderheit neben der Haltung liegt in der Bekleidung. Der Hirt trägt über der kurzen Tunika ein Fell, das von der linken Schulter quer über die Brust gelegt ist. Dieses Fell ist unter den bisher bekannt gewordenen Exemplaren singulär. Auch in der Sarkophagplastik ist die Beigabe des Felles eine ganz seltene Ausnahme.[1]) Die Unterschenkel sind unbekleidet. Sorgfältig ist die Ausführung der Schuhe. Zeigt die eine der Repliken in Konstantinopel an der Basis Spuren von Tierhufen, so ist in diesem Fall tatsächlich zum erstenmal auf der Basis links und rechts dem Hirten je ein Schaf beigegeben. (Höhe 0,14.) Auch die Basis ist erhalten. Im Unterschiede von den entsprechenden Fällen in Konstantinopel und Sevilla, sowie von den in die Sarkophagplastik übertragenen Darstellungen (Weinlese - Sarkophag im Lateran) ist diese Basis von runder Form. Abgerundet ist auch im Unterschied von den oben angeführten Repliken in Catania, Sparta und Konstantinopel die Rückseite, deren Ansatz an einen Baumstamm erinnert.

Beachtenswert ist das Knabenhafte des Hirten mit seinen großen Augen. Doch darf dies nicht zu einer zu frühen Datierung verleiten,

hielt auf Befragen ein solches Vorkommnis für möglich. Als ich am 12. XI. 21 Prof. Wulff die Abbildung der zweiten Athener Replik vorlegte, teilte er mir mit, daß vor ungefähr zwei Jahrzehnten dem Berliner Museum durch Vermittlung von Paul Arndt eine Hirtenstatuette aus Griechenland (Peloponnes oder Isthmus, nicht Athen) zum Ankauf angeboten worden sei. Leider wurde der Kauf nicht perfekt. Nach seiner Erinnerung hält W. es für sehr möglich, daß die jetzt in Athen befindliche zweite Replik mit jener damals unter Beifügung einer Photographie angebotenen und seither verschollenen Replik identisch ist.

1) Garrucci, Storia dell' arte cristiana V, 298. 1 (Pisa). Vgl. v. Sybel a. a. O. S. 103. Das Fell wird hier hinter der Figur (bärtig!) sichtbar. Sehr späte Darstellung.

wie es in der Publikation versucht ist. Die Gegeninstanzen sind zu stark: Plumpheit, Frontalität, Fellbeigabe usw.

2. Hirtenstatuette in Petersburg. Eremitage (seit 1910). Erworben vom Russischen archäologischen Institut in Konstantinopel. Stammt von der Propontis (ἐν Παντέρμῳ τοῦ Μαρμαρᾶ). Ob die Statuette publiziert worden, ist mir unbekannt. In dem oben genannten Aufsatz der Ἀρχαιολογικὴ ἐφημερίς 1915 finden sich Notizen (auf Grund brieflicher Mitteilung) p. 37 Anm. 3 u. 38 mit Anm. 1. „Κατὰ τὴν γνώμην ὅμως τοῦ κ. Βεγλεροῦ, εἶνε καὶ τοῦτο ὅμοιον ἴσως τῷ τρίτῳ ἀγαλματίῳ τῆς Ρώμης.“ Σ. ordnet somit die 1888 bei Porta S. Paolo gefundene Statuette und die Petersburger Replik als Übergangstypen vom ersten zum zweiten Typus zusammen (Wendung des Kopfes nach rechts, sonst Eigentümlichkeiten des zweiten Typus).

Die Zahl der bekannt gewordenen Marmorstatuetten nach Ausscheidung von Werken der eigentlichen Kleinkunst und zweifelhaften Stücken (im Katalog von Clausnitzer nicht getrennt) dürfte zur Zeit zwölf betragen, die uns hoffentlich einmal aus ihrer Zerstreuung gesammelt gemeinsam in Abbildung vorgelegt werden möchten. Auffällig ist, daß Gallien, das mit der Menge seiner erhaltenen Sarkophagreliefs eine so bedeutsame Stellung für die Kenntnis der altchristlichen Skulptur einnimmt, zu dieser Gruppe der Freiplastik noch keinen Beitrag geliefert hat, wie überhaupt die Verteilung des bisher bekanntgewordenen Statuettendutzends eine andere ist, wie man sie nach dem Bestand der sepulkralen Reliefskulptur erwarten würde — ein Umstand, der wohl auch beachtet zu werden verdient.

Baldenburg. **Erich Becker.**

Der älteste Zyklus des Drachentöters St. Georg.

Eine ikonographische Studie über das Rätsel von Großen-Linden.

Im Freistaat Hessen, unweit der Universitätsstadt Gießen, liegt das Dorf Großen-Linden, das ein eigenartiges skulpiertes Kirchenportal aus romanischer Zeit besitzt. Seit vielen Jahrzehnten ist dieses Rätsel ein Kreuz der Archäologen und Kunsthistoriker. Manche Versuche sind gemacht worden, dem steinernen Denkmal sein Geheimnis zu entreißen, aber keine Deutung hat bisher Bestand gehabt. Unter dem Eindruck dieser Ratlosigkeit hat einer der besten Kenner der mittelalterlichen Ikonographie noch in neuerer Zeit geurteilt, diese Skulpturen seien phantastischer Natur. Trotzdem sind neue Deutungen versucht worden. Dies soll auch hier geschehen. An dem Lindener Portalschmuck sind immer noch Elemente vorhanden, die bisher nicht gesehen oder doch nicht erkannt worden sind. Und es läßt sich zeigen, daß gerade in diesen Elementen das für die Deutung Entscheidende liegt. Die Deutung selbst aber muß zugleich die Antwort auf die Frage in sich enthalten, warum der Wissenschaft trotz ernstlicher Anstrengungen die Lösung des Rätsels bisher nicht geglückt ist. Endlich eine Probe auf die wirkliche Enträtselung wird die Einfachheit der Lösung sein müssen, einfach nicht in dem planen Verstand von heute, sondern in dem tieferen Sinne des Mittelalters, das aus Natürlichem und Übernatürlichem sein eigenes Gedanken- und Anschauungssystem formt; und es muß, wenn wir wirklich den Schleier lüften können, möglich sein, unserem Denkmal auch in materieller Hinsicht innerhalb der mittelalterlichen Tradition seine natürliche Stelle anzuweisen.

Daß die bisher bekannt gewordenen Lösungsversuche das Ziel nicht erreichen konnten, ist nicht schwer darzutun. Nur der geschichtlichen Vollständigkeit halber ist noch zu erwähnen, daß auch die mythologische Deutung nicht gefehlt hat. Die Skulpturen der Rundbogen sollten von einem heidnischen Tempel stammen. Auf die Fragen, die eine solche Deutung wecken müßte, braucht man gar nicht einzugehen: der mittelalterliche Ursprung der Skulpturen ist außer allem

Zweifel. Einen anderen Weg schlug der Professor an der Universität Gießen, Schaefer, ein. Er sagt 1842[1]):

„Der Skulptor dachte sich eine Landstraße, auf der lebhafter Verkehr war: Bauleute waren bei ihrer Arbeit beschäftigt und Fischer zogen an ihr Gewerbe: der Hirt trieb sein Vieh zur Weide und jeder war zufrieden in seinem Tagewerke. Da plötzlich brach aus seinem Hinterhalte hervor die scheußliche, alles verzehrende und verheerende Rieseneidechse, genannt in der Sage deutscher Zunge der Lindwurm. Da nahte sich ein Bewohner der unsicher gewordenen Gegend dem Ritter St. Georg mit der Bitte, sich des Volks zu erbarmen und den reisenden Kaufmann wie den tätigen Fischer und die munteren Heerden von dem Ungeheuer zu befreien, das unaufhörlich ihr Leben bedrohte. Der Ritter gab den Bitten Gehör und besiegte das Untier."

Um seine Meinung zu stützen, macht Schaefer auf die vielfältige Erfahrung aufmerksam, daß sich namentlich an allen Orten Deutschlands, die von der Linde ihren Namen führen, die Sage vom Ritter St. Georg und dessen Besiegung des Lindwurms vorfinde. Allein abgesehen davon, daß ein Teil der Darstellungen gar nicht richtig gesehen ist, ein derartiger genrehafter, novellistischer Legendenzyklus kommt weder in der romanischen noch in der gotischen Kunst vor. Überdies war Schaefers Deutung schon dadurch ausgeschlossen, daß er die Entstehung unseres Portals in das 9. oder 10. Jh. verlegt. Die alte Kunst kennt den Drachenkampf des heil. Georg nicht vor dem 11. Jh., bis dahin verherrlicht sie den Heiligen nur als den Märtyrer.

Mit großer Hingebung hat ein anderer Lehrer der Gießener Hochschule, Johann Valentin Klein[2]), sich der Bearbeitung unseres Gegenstandes gewidmet. Aus jahrelangen Studien entstand ihm 1857 ein Buch über die Kirche zu Großen-Linden, in dem er den Versuch einer historisch symbolischen Ausdeutung ihrer Bauformen und ihrer Portalreliefs unternahm. Seine Bemühungen, in denen ihn sein Schüler und Freund, von Ritgen[3]), Professor der Baukunst an der Universität Gießen, unterstützte, fielen indessen in eine Zeit, die die Kenntnis der Quellen des mittelalterlichen Bilderkreises sich erst mühsam erobern mußte, der die methodische Sicherheit abging und die der Neigung zu spekulativ mystischen Vorstellungen den weitesten Spielraum ließ, die außerdem noch eine übertriebene Meinung von dem in den frühmittelalterlichen Kunstwerken vorhandenen Einschlag germanischer

1) Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde, III, 2. Heft, Nr. VI. Darmstadt 1844.

2) Die Kirche zu Großen-Linden. Versuch einer historisch-symbolischen Ausdeutung ihrer Bauformen und ihrer Portal-Reliefs. Gießen 1857. Mit Abb.

3) Über die Portalarchitektur des 10. und 11. Jahrhunderts, insbesondere über das Portal in der Kirche zu Großen-Linden. In Chr. Fr. L. Foersters Allg. Bauzeitung, XI. Jahrg., Wien 1846, S. 368—376. Mit 2 Abb.

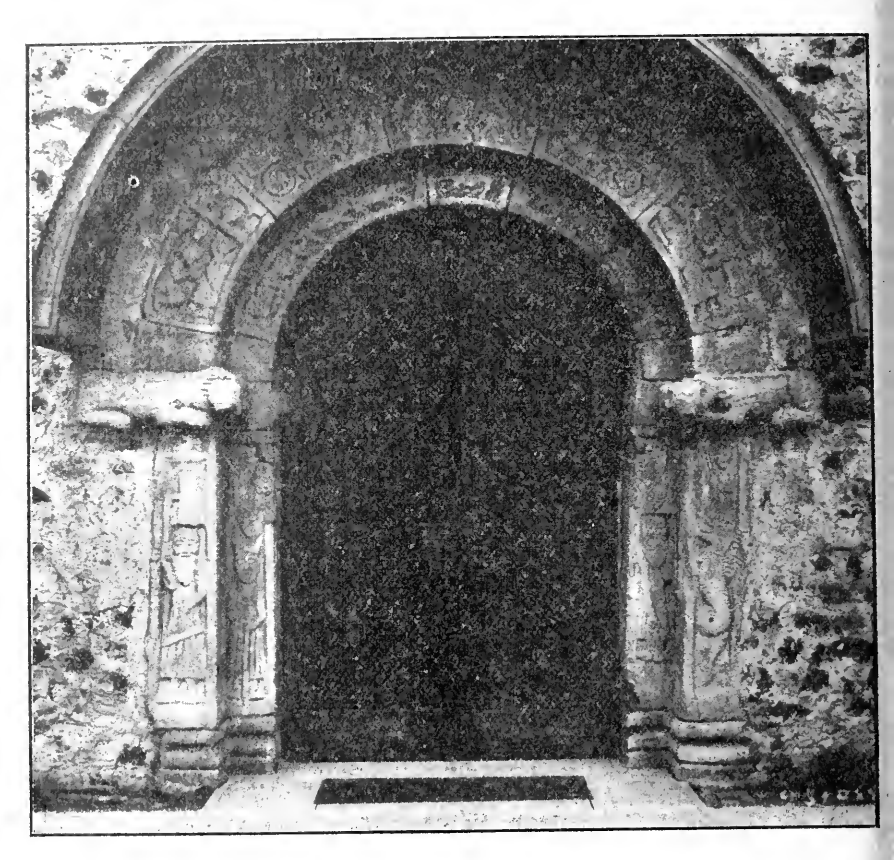
Mythologie besaß. So ist es kein Wunder, daß wir hier einem ganzen System künstlicher Symbolik begegnen, das schon darum keinen Bestand haben kann, weil seine einzelnen Glieder und Beziehungen aus den verschiedensten Zeitaltern und Kulturkreisen hergeholt sind. Der Verfasser sieht in den Skulpturen des oberen Torbogens apokalyptische Gestalten — den Antichrist, die apokalyptischen Zeugen —, die büßende Maria Magdalena, Symbole der Auffahrt des Herrn, mythisch-symbolische Schmiede, in denen von Kain her Biblisches und vom Nibelungenhort her Mythisches zusammenklingt —, unterhalb den wilden Jäger in Verbindung mit astralen Geheimnissen — kurz statt der Darstellungen christlicher Volkskunst oder doch theologischer Traditionskunst ein System ausgeklügelter Symbolik, in dem sich göttliche und menschliche Wissenschaft seltsam mischen. Trotz richtiger Beobachtungen im einzelnen und trotz achtungswerter Gelehrsamkeit, trotz rührender Ausdauer und unermüdlicher Begeisterung ist das erstrebte Ziel in immer weitere Ferne zurückgewichen.

Wenn dann bei anderen sich Geneigtheit zeigte, unsere Skulpturen einem lokalen Steinmetzen zuzuschreiben, so ist auch dieser Ausweg ungangbar. Gegenüber lokaler Erklärung mittelalterlicher Kunstwerke ist an und für sich schon größte Vorsicht geboten, aber die Reliefs selbst weisen unweigerlich über lokale Beschränkung hinaus. Daß die Enträtselungsversuche bis in die neueste Zeit nicht stillstehen, dafür seien zwei Belege genannt, die bisher in der Öffentlichkeit nicht bekannt geworden sind: sowohl auf die Legende des heil. Wenzel, Herzogs von Böhmen und Märtyrers, als auf die der heil. Radegundis, der Gemahlin Chlotar I.[1]) ist zur Erklärung zurückgegriffen worden. In der Tat finden wir zu Großen-Linden auffallenderweise im 15. Jh. Spuren eines Wenzelkults, dessen Zusammenhänge bisher unaufgeklärt sind. Der Kunsthistoriker R. Hamann will in den Reliefs des oberen Torbogens jetzt gar biblische Szenen erkennen. In der Mitte soll Maria (ohne Christuskind und weihnachtliche Umgebung) und ein Hirt mit Tieren[2]) (warum mit Streitkolben und

1) Wie ein Zyklus der heil. Radegundis aussieht, kann man an Glasgemälden ihrer Kirche in Poitiers und an einem Seitenportal der Kirche von Missy-St. Radegonde abnehmen.

2) Der Hirt mit Tieren verdankt seine Existenz falschem Sehen. Schon Klein hat in dem hinteren „Tier" einen Mann mit geschwungener Keule erkannt. Das vordere Tier sperrt gegen den „Hirten" den Rachen auf. Das „Vorbild" von Arles, Hirten mit ihrem Vieh auf der Weide (Ev. Luc. 2, 8) kommt nicht in Betracht. Das ganze Bildfeld ist von einer Weihnachtsszene so weit als möglich entfernt. Hamann hat seine Deutung am 25. Januar 1921 in Gießen öffentlich vorgetragen.

warum nicht mit Schafen oder doch Vieh?) zu sehen sein. Die beiden Wagenszenen links und rechts deuten die heil. drei Könige an, von denen je einer im W a g e n sitzend zu denken ist, während (zur Linken) der dritte (ohne Geschenk, mit Streitaxt) abgestiegen ist und vor dem Fuhrwerk hergeht (ohne Anbetung, deren Gegenstand ja auch fehlt). Dieser angebliche Ausschnitt aus einem Weihnachtszyklus wird



Romanisches Kirchenportal in Großen-Linden (Hessen).
Aufnahme des Kunstgeschichtlichen Seminars in Marburg.

eingefaßt von zwei disparaten Darstellungen, die keine typologische Beziehung zum Weihnachtsthema haben, links von der „Enthauptung des Täufers" (ohne Herodes, ohne Schwert und bei abgekehrtem Gesicht des vermeintlichen Henkers), rechts vom „Opfer Abels", neben dem Kain zum Brudermord bereit steht (einer Szene o h n e Opfer und ohne jede Betätigung „Kains") — das Ganze ein wahres Nest ikonographischer Unmöglichkeiten. Dem biblischen Kreis gehören diese Reliefs nicht an; läge die Antwort so am Wege, so hätte die Forschung

sie wohl eher im Lauf der achtzig Jahre, in denen sie sich darum bemüht, entdeckt.

Fragen wir aber nach älteren Zeugnissen über das kirchliche Leben in Großen-Linden, so bleibt die Geschichte stumm. Keine Urkunde hat sich erhalten, die uns über die Entstehung der Kirche und über den Heiligenkult der älteren Zeit Auskunft geben könnte. Auch das Kirchengebäude, das seit dem 16. Jh. wiederholt Herstellungen und Umarbeitungen erfahren hat, verrät wenig Näheres über seine Vergangenheit.[1])

Die nun nachgewiesene Anlage, einschiffiges Langhaus mit zwei vorgelegten Rundtürmen, Querhaus mit Ausnahme der gotischen Verlängerung des Südarms, Halbkreisapsis, kann durchgängig der romanischen Zeit entstammen. Darüber hinaus läßt sich wenig Bestimmtes behaupten. Die der Westfront vorgelegten Rundtürme könnten auf eine frühere Zeit weisen, aber sie scheinen nicht mehr in ursprünglicher Fassung zu bestehen. Die Außenmauern der Kirche werden vermutlich noch Teile des alten Mauerwerks enthalten, jedoch ist eine Untersuchung bei dem neu hergestellten Zustand der Kirche ausgeschlossen. So läßt sich nur feststellen, daß der Vierungsturm mit seinen spitzbogigen gekuppelten Öffnungen der Übergangszeit des 13. Jhs. angehört und daß an der Südwand des Langhauses noch ein spätromanisches Fenster zu erkennen ist. Unter diesen Umständen müssen wir es als einen Glücksfall betrachten, daß wir über die mittelalterliche Ausstattung der Kirche, wenn auch weniges, doch Zuverlässiges erfahren. Der Hauptaltar war dem heiligen Petrus geweiht, 1407 stiftete der Altarist Heinrich Larer dafür einen Altarschrein mit plastischen Figuren und bemalten Flügeln. Der Schrein ist im 19. Jh. bis auf einige Reste verloren gegangen. Aber wir wissen nun wenigstens, daß der Patron der Kirche der Apostelfürst gewesen ist, ja wir dürfen die Vermutung wagen, daß sein Patronat schon in die frühere Zeit der Kirche von Großen-Linden zurückreicht. Neben dem Petrusaltar im Chor ist noch 1594 ein St. Margaretenaltar, der an der Ostwand des Schiffes aufgestellt sein muß, bezeugt. Der gotische Taufstein gibt uns für unsere Frage keinen Aufschluß.

Demselben 13. Jh., in dem ein Um- oder Ausbau der Kirche stattgefunden hat, gehört das vielgenannte spätromanische Westportal an, ein schlichtes Portal ohne eingelegte Säulen, doch mit

1) Vgl. A. Hepding, Die Kirche zu Großen-Linden und ihr Portal. Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins. N. F. XIII. Gießen 1905. Eine halbrunde Apsis als östlichen Abschluß hat Pfarrer Schulte durch Grabung festgestellt.

Rücksprüngen, dessen Pfeiler, Kapitelle und Bögen mit jenen vielberufenen Skulpturen bedeckt sind. Dehio urteilt:

„Die bäurische Rohheit der Mache verhindert eine Altersbestimmung durch Vergleichung; nach allgemeiner Erwägung nicht älter als 11. Jahrhundert, gut möglich 12. Jahrhundert.“[1])

Man darf auf mannigfache Zustimmung rechnen, wenn man mit der Entstehungszeit des Portals noch weiter herabgeht, in das 13. Jh. und bis ans Ende seines ersten Drittels, wenn man also das Portal um das Jahr 1230 ansetzt. Auf diesen Zeitpunkt führen auch ikonographische Wahrnehmungen. Der kunstlose Flachstil, den die Skulpturen zeigen, steht dieser Annahme durchaus nicht im Wege, denn er findet sich vom 11.—13. Jh. Der Grund ist nach den linearen Umrissen mit geringer Tiefe ausgehoben, die Zeichnung übrigens eingehender als in manchen anderen Fällen, wenn schon die natürlichen Fehler dieses Stils, vor allem zu große Köpfe und Hände, sich einstellen. Dabei erweist sich der Meißel bei den Tierfiguren sicherer, gewandter, ausdruckskräftiger als bei den Menschenfiguren, deren latente Ausdruckskraft auch wegen der Rätselhaftigkeit der Darstellung nicht recht zur Wirkung kommen kann. Die Herkunft dieses Flachstils vom Ornamentfries und der Kapitellbildhauerei ist deutlich. Schon von Ritgen leitete den Stil von Großen-Linden von St. Gilles her, und die Ableitung von St. Gilles und Arles wird auch neuerdings vertreten.[2]) Es läge dann in Großen-Linden eine starke Vergröberung vor. Dehio ist offenbar der Sprung von jenem kunstvollen Stil zu dem kunstlosen in Großen-Linden zu groß erschienen, daher sein zu-

1) G. Dehio, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler IV, S. 128.

2) Von R. Hamann in dem zu erwartenden Jahrbuch der Denkmalpflege im Reg.-Bez. Cassel II. Die Ikonographie dieses Kreises ist normal. Das System der Abbreviaturen an St. Trophime in Arles ist dem von Großen-Linden verwandt, ist aber nichts Spezifisches. Vgl. z. B. Tikkanen, Die Psalterillustration im Mittelalter, S. 28, 34. Über Schöngrabern vgl. Springer in Verhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 31. Bd., 1879, S. 22. Apostelköpfe auf dem Siegel der Kirche der heil. Apostel zu Köln um 1220. Die Figuren der Freiberger Goldenen Pforte treten auf Menschen- und Tierköpfe. Auf den Wandgemälden der Burg Neuhaus erscheint vor Kaiser Dacian ein Drachenkopf. Die drei Pferdeköpfe in Arles besagen im Zusammenhang, daß die drei Könige in Bethlehem eingeritten sind, vgl. Kehrer, Die heil. drei Könige II, S. 131, 132. Sie sind ein Ansatz zu den Reiterszenen, die seit der Vorliebe des 13. Jhs. für Reiterbildnisse in der kirchlichen Kunst vordringen. Auch zu Schiff werden die drei Könige dargestellt, es sind die Tharsisschiffe, auf denen sie nach Hause zurückkehren. Eine merkwürdige Wandmalerei enthält St. Michael in Fulda: Die drei Könige kommen auf Muscheln angeschwommen. Es ist an ein Mißverständnis des Restaurators zu denken. Jedenfalls beruhen Hamanns Wagenszenen auf einem solchen.

rückhaltendes Urteil. Jedenfalls sprechen verschiedene Anzeichen dafür, daß der Meister von Großen-Linden ein Deutscher ist. Fassen wir den gesamten Stilcharakter der Lindener Reliefs ins Auge, so ergibt sich: die Verteilung der Figuren im Raum, die Kompositionsweise, die Bewegungsmotive, das Verhältnis von Profil- und Frontalstellung, der schon fast gotische horror vacui, der nicht nur fast sämtliche Flächen des Portals mit figürlichem Schmuck bedeckt, sondern gern auch Zwischenräume mit palmettenartigem Ornament ausgefüllt sehen will, endlich zwingend die Ikonographie — alles führt uns in das dritte oder vierte Jahrzehnt des 13. Jhs. als Entstehungszeit des Lindener Westportals und seiner Reliefs. Was wir hier sehen, ist nicht die Zurückhaltung eines werdenden, sondern die Gesprächigkeit und ausschweifende Verzierungslust eines alternden Stils.

Schwerlich hätten indes die stilistischen Eigentümlichkeiten dieser Reliefs die Aufmerksamkeit so lange gefesselt, wäre ihnen nicht wie so manchen Gebilden des hochmittelalterlichen Flachstils ein sachliches Interesse eigen: so manche dieser Werke werden zu eigenartigen Urkunden der Volksanschauungen ihrer Zeit. Und so versuchen wir nun, auch die Lindener Reliefs zum Sprechen zu bringen.

Wir wenden uns zuerst den Pfeilerfiguren zu. Zu den Seiten des Portals erheben sich auf dreifach abgestuftem Sockel je zwei rechtwinklig aneinanderstoßende Pfeiler, deren freie Vorder- und Nebenflächen mit Menschen- und Tierfiguren dekoriert sind. Die Hauptfiguren treten aus einem wenig vertieften, rechteckig umrahmten Felde hervor. Es bestanden ursprünglich acht solcher Felder, von denen jetzt zwei größtenteils zerstört sind. Sechs Felder enthalten menschliche Gestalten. Die Innenpfeiler wiesen an den dem Eingang zugekehrten Seiten je eine Schlange auf, von denen die eine in gutem Zustand erhalten ist. Es ist ein mächtiges, dreifach geringeltes Tier, das seinen Kopf bis zu dem linken Flügel eines seitlich über ihn schwebenden Adlers emporreckt. Die drei kugelartigen Gebilde, die in den vom Schlangenkörper gebildeten Buchten sichtbar werden, mag man, wenn man sie nicht als rein dekorativ auffassen will, als Schlangeneier nehmen und sich dabei jenes alten Mythus erinnern, der die Schlange und das Weltei in Verbindung bringt. An der oberen Kante beider Innenpfeiler befindet sich je ein Adler mit Menschenkopf in leidlichem Erhaltungszustand, eine jener geläufigen Mischgestalten der romanischen Kunst, eine jener zahlreichen Ausgeburten der Tierphantastik, wie sie namentlich das 12. Jh. geliebt hat. Nehmen wir dazu noch die beiden Kapitell-Löwen, von denen jedoch nur der eine, einen Menschen im Rachen tragende deutlich gekennzeichnet ist,

während sein Partner einen Widder zwischen den Zähnen hält, so sind wir ganz unmittelbar in die Atmosphäre der früh- und hochmittelalterlichen Tiersymbolik versetzt. Frühe haben die Phantasie der Künstler Psalmstellen wie diese befruchtet:

> Hilf mir von allen meinen Verfolgern und rette mich, daß er nicht wie ein Löwe mein Leben erraffe und hinwegraube, ohne daß jemand zu retten vermag. (Ps. 7, 2. 3.)

Und der überfallende Löwe ist dann zum Sinnbild des Teufels geworden, der umhergeht wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge. So ist an den Tiersymbolen der Lindener Reliefs gar nichts Auffallendes, nur daß die Häufung schreckhafter Motive — Löwe und Schlange — auf so engem Raum eine gewisse Erregtheit der Phantasie bekundet.

In diesen dekorativ-symbolischen Rahmen sind nun die sechs menschlichen Gestalten hineingestellt. Nach sonstiger Übung des 12. und 13. Jhs. werden wir an dieser Stelle Propheten, Apostel, Heilige erwarten, darunter auch die Patrone der Kirche. Diese Erwartung täuscht nicht völlig. An dem vom Beschauer aus rechten Innenpfeiler erblicken wir einen barhäuptigen, langbärtigen Mann, gekleidet in eine schematische gefältete Tunika, der in der Rechten einen Schlüssel emporhält, in der Linken aber einen Ring mit zweiteilig herabhängender Kette trägt. Dieser Schlüssel ließ von jeher an den Apostelfürsten Petrus denken, dem die Schlüssel des Himmelreichs übergeben sind. Aber wie sollen wir die Kette in der Linken verstehen? Diese Anordnung scheint ganz ohne Beispiel. Besaß etwa die Kirche in Großen-Linden eine Reliquie, die mit den Ketten Petri in Berührung gebracht worden war? Aber die Darstellung spricht nicht dafür. Der Schlüssel und Kette trägt, steht da wie einer, der Gewalt hat. Schon in der altchristlichen Zeit erscheint Petrus mit einem oder zwei Schlüsseln, am Ende dieser Zeit werden es sogar drei — Himmel, Erde, Hölle — alles steht nach späterer Anschauung unter seiner Botmäßigkeit — doch wechselt die Zahl der Schlüssel. Wo ihm zwei in die Hand gegeben werden, werden sie mit Recht auf die Schlüssel des Himmels und der Hölle bezogen. Wie aber nun der eine Schlüssel durch die Kette ersetzt werden konnte, dafür gibt uns einen Wink die Stelle der Apokalypse:

> Und ich sah einen Engel herabkommen vom Himmel, mit dem Schlüssel des Abgrunds und einer großen Kette auf seiner Hand. (20, 1.)

Ist diese Stelle auch nicht unmittelbar auf Petrus zu übertragen, handelt sie vielmehr von der Fesselung des Satans durch einen Engel auf tausend Jahre, so geht das apokalyptische Bild doch wohl mit der

Machtvollkommenheit des heiligen Petrus, zu binden und zu lösen, zusammen. Und nun erinnern wir uns, daß im geistlichen Schauspiel der Deutschen noch am Ende des Mittelalters eine Tonne, in der Luzifer angekettet saß, genügte, um die Hölle anzudeuten.[1]) Aus solchen volkstümlichen Anschauungen heraus wird dem Lindener Petrus jene Kette als Attribut verliehen worden sein.

Auf dem rechten Außenpfeiler ist in Halbfigur ein Drachenkämpfer mit Streitkolben zu sehen, gegen den ein geschuppter, gehörnter und geflügelter Drache mit geringeltem Schweif anstürmt. Klein, der das Portal dem 10. Jh. zuwies, sah in diesem Drachenkämpfer den Erzengel Michael; folgerichtig, denn ihm war bekannt, daß es so frühe Darstellungen von St. Georgs Drachenkampf nicht gibt. Ist aber einmal die spätere Entstehung des Portals erkannt, so ist kein zwingender Grund mehr, auf dieser Meinung zu beharren. Denn ein den Drachen bekämpfender Erzengel ohne Flügel oder wenigstens ohne Nimbus ist im 13. Jh. wohl möglich; aber daß ihm der Streitkolben als Waffe beigegeben wird, bliebe auffallend. Da der Streitkolben, wo er sonst am Portal noch vorkommt, als menschliche Waffe dient, möchte man daher hier eher an den heiligen Georg denken. Die Bartlosigkeit des kämpfenden Heiligen stimmt mit dem byzantinischen Typus St. Georgs überein, der dann dort freilich jugendlich und als Krieger aufgefaßt wird. Daß an den Lindener Reliefs, wie auch vermittelt, byzantinische Einflüsse vorliegen, tritt nicht nur an dieser Stelle zutage. Es ist also möglich, daß hier der heilige Georg im Kampf mit dem Drachen dargestellt ist.

Auf der entgegengesetzten Seite des Portals sehen wir einen barhäuptigen, langbärtigen Mann in Tunika mit Beil und rechtwinkligem Visitierstab, der in manchen Darstellungen mit dem Richtscheit verwechselt wird: nach den Attributen der Apostel Matthäus mit dem Zeichen seines Martyriums und mit dem Zollstab. Sein Nachbar ist ein heiliger Bischof, mit Mitra und Krummstab, durch kein Attribut kenntlich. Sein Name bleibt uns unbekannt. Wir sehen hier unmittelbar in den Werdeprozeß des Attributwesens im 13. Jh. hinein. Während es z. B. an der Plastik des mehrere Jahrzehnte späteren Elisabethschreins noch wenig entwickelt ist, zeigt es sich in Großen-Linden bei den Aposteln Petrus und Matthäus fortgeschritten, dagegen hat der bischöfliche Heilige noch kein besonderes Abzeichen: in Großen-Linden kannte man ihn ohnedem. Denn diese vier Heiligen,

---

1) Mone, Schauspiele des Mittelalters II, S. 71. G. Cohen, Geschichte der Inszenierung im geistlichen Schauspiele des Mittelalters in Frankreich. Leipzig 1907, S. 90 f.

die biblischen und die legendären, insgesamt als Patrone der Kirche anzusehen, haben wir wohl kein Recht; fest steht es nur von Petrus. Aber daß sie alle zur Zeit der Errichtung des Portals in Großen-Linden eine bevorzugte Verehrung genossen, ist nicht zu bezweifeln.

Noch bedürfen die beiden Gestalten an den Eingangsseiten des Portals einer Erklärung. Links ein bärtiger Mann in langem gegürtetem Rock (oder ist es ein Panzerhemd?) mit leicht gebrochener Fahne, deren Wimpel dreifach ausgezackt ist, und mit einer unmöglichen Kopfhaltung, die völlige innere Geknicktheit andeuten soll. Sein Widerpart auf der rechten Seite ist nur noch in den Umrissen erhalten, dazu das Ende seines Kreuzstabs, damit ist die Bedeutung dieser Figuren entschieden: S y n a g o g e und E k k l e s i a. Den ausgezackten Fahnenwimpel, der an das Labarum erinnert, finden wir auf romanischen Wandgemälden in der Hand der Ekklesia[1]), hier ist die Fahne der Synagoge verliehen, aber sie ist gebrochen, die Ekklesia führt den Kreuzstab. Ganz unverkennbar ist die seltsame Kopfhaltung der Synagoge: diese Kopfgeste der Zerbrochenheit, auch der demütigen Ergebung, hervorgegangen aus einem Mißverständnis byzantinischer Vorbilder, begegnet uns im Abendland vom 9. bis 13. Jh.[2]) Diese Darstellung der Synagoge und Ekklesia weicht von dem herrschenden Typus erheblich ab. Zuweilen jedoch wird auch sonst die Synagoge männlich aufgefaßt[3]) und auch die Ekklesia wird ausnahmsweise durch einen Mann vertreten.[4]) Woher immer man diese ikonographische Merkwürdigkeit in Großen-Linden ableiten mag, eine andere Deutung ist ausgeschlossen.

So ist das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung, daß die

---

1) P. C l e m e n, Die romanischen Monumentalmalereien in den Rheinlanden, S. 349 ff., 579.

2) Petrus bei der Verklärung im Evangeliar Otto III., Taf. 29, Die von Christus gesegneten Kinder, ebenda Taf. 30, Der Blinde von Jericho, ebenda Taf. 31, Ein Apostel beim Abendmahl im Perikopenbuch Heinrich II., Taf. 17, Bei einem Auferstehenden, ebenda Taf. 37 (Leidinger). Unter den Harnisch tragenden Kriegsknechten der Tapete von Bayeux. Boethius wird von der Philosophie getröstet, vgl. H. K a r l i n g e r, Die hochromanische Wandmalerei in Regensburg, 1920, Taf. 20.

3) Drogosakramentar, Elfenbein im St. Kensington-Museum in London, vgl. P. W e b e r, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst, S. 16 f., 19, 23 f., 39. Vgl. auch das Judentum unter Johannes am Wechselburger Kreuz.

4) Dahin ist die Darstellung des heil. Hieronymus und der Synagoge am Südportal zu Chartres zu rechnen. M â l e, L'art religieux du XIIIe siècle en France 1898, S. 153. Ferner der Triumph der Kirche über die Synagoge im Prado zu Madrid: die Kirche ist durch den Papst mit der Kreuzesfahne vertreten.

bildnerische Ausstattung der Torpfeiler sich auf traditionell mittelalterlichem Boden bewegt. Ikonographische Einzelheiten mögen strittig bleiben, die Gesamtauffassung ist gesichert. Das zu wissen ist von Wichtigkeit, wenn wir jetzt zur Erklärung des doppelten skulpierten Bandes übergehen, das die Toröffnung im Bogen umzieht. Keine Schwierigkeit bietet das innere Band: ein Jäger zieht mit Horn und Keule aus, vor ihm her zwei Hunde, von denen der erste nur durch einen Kopf angedeutet ist, der andere hat schon einen fliehenden Hasen gepackt, der Meute stellt sich ein Eber mit aufgesperrtem Rüssel in den Weg, und im Hintergrund lauert der alles verschlingende Drache. Also eine Jagd- und Tierszene, wie solche jedes gesunde unverbildete Volk hervorgebracht hat. Auch in Zeiten der Kulturblüte halten sie sich, so sind Jagdszenen in der hellenistischen Grabkunst beliebt. Mit Vorliebe hat die romanische Kunst Jagd- und Tierszenen gepflegt. Den Jäger, der, eine Keule auf der Schulter, mit zwei Hunden einen Hasen hetzt, kennen wir vom Apsisfries zu Königslutter, das Horn des Jägerburschen vom Nordkreuz des Domes zu Magdeburg, den Eber vom Portal zu St. Jakob in Regensburg, den Drachen besonders von Leuchterfüßen her; gerade dieser übte um seiner symbolischen Bedeutung willen einen starken Anreiz auf die mittelalterliche Phantasie, er kehrt daher in verschiedenartigen Situationen wieder, sein natürliches Urbild, das Krokodil, wurde im 13. Jh. gern und meisterlich an Wasserspeiern verwandt. Die Jagd- und Tierszenen sind in der romanischen Kunst so mannigfaltig, daß eine Ableitung der Gruppen im allgemeinen nicht durchzuführen ist. Es waltet da die freie Künstlerlaune. Die Vorbilder sind ihr durch orientalische Gewebe zugeführt worden, deren Motive sich bis in den hohen Norden verbreitet haben. Da diese Motive selbst ursprünglich aus der Tierphantastik der Psalmen in jene Gewebe gedrungen sind, so kann es uns nicht wundernehmen, daß den Jagd- und Tierszenen häufig ein symbolischer Sinn innewohnt. Ob dies auch bei den Lindener Szenen zutrifft, kann erst entschieden werden, wenn auch das äußere skulpierte Band entziffert ist.

Diese Skulpturen des äußeren Torbogens sind das eigentliche Rätsel von Großen-Linden. Alles übrige bietet der Erklärung keine ernsthaften Schwierigkeiten, hier hat sie bisher versagt. Nach dem bisher festgestellten Charakter der Lindener Darstellungen wie nach den sonstigen mittelalterlichen Analogien ist es durchaus wahrscheinlich, daß der Stoff dieser dunklen Reliefs ebenfalls in der mittelalterlichen Tradition zu suchen ist. Es handelt sich darum, den Schlüssel zu finden, der das Verständnis öffnet. Während sich die

Skulpturen des inneren Bogens auf drei vertiefte, gerahmte Felder verteilen, erstrecken sich die des äußeren Bogens auf fünf Felder, die entsprechend behandelt sind. Das erste Feld — links vom Beschauer — zeigt rechts einen größer gebildeten, barhäuptigen Mann im langen Waffenrock, einen Streitkolben auf der Schulter, er kehrt dem Beschauer in scharfer Wendung das Gesicht zu. Vor ihm kniet ein kleiner gebildeter Mann, der auf den Händen einen nicht mehr erkennbaren Gegenstand darbietet, er trägt, wie es scheint, kurzen Kittel und spitz zulaufende Mütze, dieselbe, wie die beiden Männer auf dem fünften Feld. Über dem Knienden erscheinen links zwei Männerköpfe, darüber die Andeutung einer Architektur mit drei rundbogigen Fenstern, aus je einem derselben sieht ein mit einem Tuch bedeckter weiblicher Kopf heraus, in das dritte ragt der Knauf des Streitkolbens. Auf dem zweiten Felde bewegt sich ein zweirädriger Wagen, gezogen von einem Pferd, neben dem ein Fuhrmann hergeht von links nach rechts, vor dem Fahrzeug her schreitet ein Mann, eine Streitaxt auf der Schulter. Im Mittelfeld sitzt auf einer Erhöhung eine mit Kopftuch bedeckte weibliche Figur rein frontal, von ihr weg geht ein Mann in längerem Rock mit einem Bündel auf dem Rücken und einem mächtigen Streitkolben auf der Schulter einem Gegner entgegen, der mit geschwungenem Eisenhaken gegen ihn anspringt. Um das rechte Bein dieses Angreifers windet sich der Schweif eines Drachen, der gegen den heranschreitenden Kolbenträger den Rachen aufsperrt. Der Hakenschwinger ist nackt, ursprünglich wohl zottig hat einen Satyrkopf und ist geschwänzt.[1]) Es ist ein Dämon. Vor dem Dämon und über dem Drachen erscheint ein Kreuz. Auf dem vierten Feld gewahren wir die Wagenszene im Gegensinn, der Taxtträger fehlt. Im fünften Feld stehen vor einer Mauer zwei mit längeren Röcken und spitzzulaufenden Mützen bekleidete bärtige Männer, der Meister hält die Kelle, während der Geselle soeben eine Steinplatte auf die Mauer setzt.

Daß es sich bei diesen fünf Feldern, deren mittleres durch einen späteren Riß in zwei Hälften gespalten ist, um einen Zyklus handelt dafür sprechen entscheidende Gründe. Die einzelnen Felder für sich geben keinen brauchbaren Sinn, die beiden Wagenszenen umrahmen symmetrisch das Mittelfeld, derselbe Streitkolben, dieselbe Kopfbedeckung kehrt wieder; das ganze Portal ist sonst dekoriert, nur die beiderseitigen Anfänger des äußeren und inneren Bogens sind freigelassen, ein Zeichen, daß der Szenenvorrat erschöpft war, aber auch daß die Zyklen als solche hervorgehoben werden sollten.

1) Diese ikonographischen Eigentümlichkeiten weisen für sich schon in 13. Jh.

Die Deutung könnte sofort beim ersten Felde einsetzen, da aber das eigentliche Geheimnis im Mittelfeld steckt, ist es zweckmäßig, mit diesem zu beginnen. Es muß auffallen, daß in diesem Feld der Drache zum drittenmal am Portal wiederkehrt. Noch mehr aber fällt auf, daß er hier zum Drachendämon gesteigert, oder, wie wir jetzt schon sagen können, als Attribut des Teufels auftritt. Auf weiten Strecken der Religionsgeschichte läßt sich der dämonische Charakter des Drachen und der in der Volksanschauung ihm nahe verwandten Schlange feststellen. Aus ältester Zeit tauchen jene Mythen und Sagen auf, die sich um den „Fisch als Feind" gruppieren.[1]) Die Schlange ist das böse Prinzip der Perser, Angromainju. Die neunköpfige lernäische Schlange ist, wie auch jenes Meerungeheuer, die Scylla, dämonischer Abkunft. Den Drachen, der die Gegend von Theben verwüstet und von Kadmos erlegt wird, hat Ares gesandt. Bei den semitischen Völkern ist die Schlange das dämonische Tier im spezifischen Sinn. Auch die Sarafen scheinen ursprünglich schlangenähnliche Wesen gewesen zu sein. Eine Quelle bei Jerusalem kann nach dem Dämon, der sie personifiziert, die Drachenquelle heißen. Seitdem dann der Apokalyptiker des NT. den Drachen, die alte Schlange, mit Satan ineinsgesetzt hat, ist diese Gleichung für die christliche Vorstellungswelt herrschend geworden. In den Thomasakten wird der Drache als das dem Feind untertänige Tier bezeichnet.[2]) In dem apokryphen Evangelium infantiae Arabicum[3]) erscheint der Teufel wiederholt in Gestalt eines Drachen als Verderber und Peiniger der Menschen, und er wird schon in der altchristlichen Kunst als Drache oder Schlange dargestellt. Das ganze Mittelalter hindurch bis tief in die altprotestantische Lieder- und Erbauungssprache hinein bleibt der Drache das Symbol des Teufels.

Trotz man den helschen drachen
Mit ave weerlicht sprichet

. . . . .

Trotz al den helschen wormen

. . . . .

Satan, . . . du alder roder drach mit zeen gehurnte.

Das sind noch längst nicht alle Äußerungen dieser Art allein aus Bruder Hansens Marienliedern[4]), die dem 13. Jh. entstammen. „Das tut dem alten Drachen Zorn," sagt Luther in seinem Lied von der

1) Hans Schmidt, Jona. Göttingen 1907.
2) Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 492.
3) Tischendorf, Evangelia Apocrypha, cap. 11. 33.
4) Hgb. von R. Minzloff, Hannover 1863, S. 86. 250. 254. Vgl. S. 93. 104. 267. 306. 326. S. auch Luthers September-Testament Apok. 12, 3.

christlichen Kirche. „Trotz dem alten Drachen!" ruft der friedliche Sänger von „Jesu, meine Freude" aus, und wenn Paul Gerhardt in seinem Abendlied betet: „Will Satan mich verschlingen", so klingen hier noch aus den ältesten Zeiten der Menschheit mythische Erinnerungen an das allverschlingende Weltungeheuer mit.

Daß aber Teufel und Drache in unserem Felde miteinander auftreten — ihre Zusammengehörigkeit wird durch Verschlingung gekennzeichnet — ist der mittelalterlichen Kunst nichts Fremdes. Bekannt ist der Menschenkopf der Paradiesesschlange, wie denn auch in der Legende des Apostels Petrus bei seinem Kampf mit dem Zauberer Simon ausdrücklich erzählt wird, in Simon sei ein Mensch und ein Teufel vorhanden.[1]) Lehrreich ist ein neapolitanisches Triptychon aus dem späteren Mittelalter: die Madonna des Mittelbildes wird beschützt von den beiden Johannes und den beiden ritterlichen Heiligen Georg und Michael, die auf Seitenflügeln dargestellt sind: während von diesen Georg mit Schild und Schwert den Drachen bekämpft, dringt Michael in goldenem Panzer mit Schild und Schwert gegen den auf felsigem Ufer sich krümmenden Teufel ein.[2]) Also hier eine Doppeldarstellung bei innerer Wesensverwandtschaft des heiligen Ritters mit dem streitbaren Erzengel und bei der Selbigkeit des Teufels und des Drachen. Daß Person und Symbol sogar bei biblischen Figuren ineinander übergreifen können, das lehren die Darstellungen der Evangelisten, in denen diese statt ihres menschlichen den Kopf ihres symbolischen Tieres erhalten. Gewöhnlich aber tritt ihr Symbol neben die Person oder an deren Stelle. Nebeneinander kommen Symbol und Person im Gotteswagen Ezechiels vor, neben den Rädern die Cheruben. Auf dem Lindener Mittelfeld ist keine Ineinssetzung vorgenommen, der Drache erscheint als Symbol oder Attribut Satans. Der Nachdruck liegt hier darauf, daß hinter dem Drachen Satanas steht.

Daher kann der Drache auch durch das Kreuzeszeichen besiegt werden. Diese Beschwörung durch das Kreuzeszeichen führt uns einen bedeutenden Schritt weiter in der Erkenntnis. Aus der nachkonstantinischen Zeit, wohl dem 4. Jh., besitzen wir ein älteres Stück der Petruslegende, das trotz eines gnostischen Anklangs gut katholisches Gepräge trägt und möglicherweise auf die περίοδοι Πέτρου zurückgeht.[3]) Auf seinen Wanderungen stößt der Apostel auf den

1) Legenda aurea ed. Graesse, p. 372. Benz I Sp. 560.

2) Wiegand, Der Erzengel Michael in der bildenden Kunst, Stuttgart 1886, S. 56. In manchen Fällen ist der menschlich gebildete Teufel der Gegner Michaels, ebd. S. 55. Vgl. Aufhauser S. 231, Anm. 4; S. 122, Motiv 11.

3) Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1, S. 233 ff.

obersten der Dämonen, der ihm in der Gestalt eines Erzengels samt sieben anderen Dämonen entgegentritt. Petrus entlarvt und fesselt sie sämtlich durch Kreuzeszeichen und lautes Gebet und zwingt sie zu einem umfassenden Schuldbekenntnis. Ferner erzählt die Legende des Papstes Silvester, dem die Taufe Konstantins zugeschrieben wird, daß er einen Drachen, der nach der Bekehrung des Kaisers das Volk in Masse tötete, überwand, indem er vor ihm das apostolische Glaubensbekenntnis sprach, ihm den Rachen mit einem Faden zuband und mit einem Ring, in dem das Zeichen des Kreuzes eingegraben war, ein Siegel darauf drückte.[1]) Wir haben hier also ein ganz bestimmtes Legendenmotiv vor uns, nach dem der Drache — zugleich im metaphysischen Sinn — durch Kreuzeszeichen und heilige Formel überwunden wird. Und nun begegnet uns eben dieses Motiv in einer Legende, die nicht nur das Mittelfeld des äußeren Portalbogens mit einem Schlage erklärt, sondern auch in den übrigen Feldern wiederzuerkennen ist. Jedermann kennt diese Legende, die Abendländer freilich fast nur in der Form, die ihr Dichtung und Kunst des späteren Mittelalters verliehen haben und die sich an die Erzählung der Legenda aurea anlehnt, während die ursprüngliche morgenländische Fassung fast verschollen ist: es ist die Legende vom Drachenwunder des heiligen Georg.[2])

Das Drachenwunder des heiligen Georg, das bekannteste Stück der Georgslegende, gehört nicht zu deren altem Bestand. Die Georgslegende läßt sich literarisch bis ins 5. Jh. zurückverfolgen, das Drachenwunder kannte man noch jahrhundertelang nicht, als der Georgskult sich bereits im Abendland verbreitet hatte und auch auf dem Lahnfelsen bei Limburg längst eine Kirche zu seinen Ehren stand. Spuren einer mündlichen Überlieferung lassen sich seit dem 9. Jh. erkennen, die älteste schriftliche Fixierung, die bisher an den Tag gekommen ist, gehört dem Jahr 1023 an. Das Drachenwunder tritt ursprünglich nicht selbständig auf, sondern als eines unter elf Wundern, die zur Verherrlichung des Großmärtyrers berichtet werden. Während die anderen der Vergessenheit anheimfielen, hat jenes sich durchgesetzt. Darnach kommt der Heilige in die Gegend der Stadt Lasia und findet auf freiem

1) Leg. aurea ed. Graesse, p. 78 s. Benz I, Sp. 120. 121. Vgl. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster i. W. 1918, S. 16. 52. 54 f.

2) Joh. B. Aufhauser, Das Drachenwunder des heiligen Georg, Byzantinisches Archiv V, Leipzig 1911. Die Dämonen spielen in der Georgslegende auch sonst eine Rolle: Austreibung des Geistes aus dem Apollobild, Die Entlarvung des Dämons. Der Drache ist von dem unglücksfrohen Dämon gesandt. S. 122.

Felde eine edle Jungfrau, aus deren trauernden Gebärden er ebenso wie aus der Aufregung, die die nahe Stadt zu erfüllen scheint, schließt, daß hier etwas Außerordentliches vorgehe. Auf sein Drängen erfährt er, daß ein furchtbarer Drache die Umgegend verheere, daß die Bewohner der Stadt, um nicht ganz unterzugehen, den König, ihren Vater, in der Verzweiflung vermocht hätten, ein Gebot zu erlassen, nach dem dem Drachen täglich ein Kind geopfert und diese Opfer der Reihe nach ohne Unterschied durch das Los bestimmt werden sollten, daß das Los nun auf sie, des Königs einziges Kind, gefallen und daß sie hier dem Ungeheuer zum Fraß ausgesetzt sei. Georg verspricht ihr im Namen Gottes Rettung. Und nun — nach lautem Gebet — heißt es in dem erweiterten Vulgatatext der griechischen Legende, dessen Zusammenhang mit dem Lindener Zyklus auch sonst erhellt: „Der Heilige lief dem Drachen entgegen, machte das heilige Kreuz und sprach: Im Namen unseres Herrn Jesu Christi unterwirf dich, Tier, und folge mir! Und sofort fiel der Drache durch die Mitwirkung Gottes und den Befehl des Heiligen zu seinen Füßen."[1]) Der Heilige heißt sodann die Jungfrau den Drachen mit ihrem Gürtel fesseln und zur Stadt bringen. Nachdem dieser dort durch seine schreckhafte Erscheinung die sofortige Bekehrung des Volkes zum christlichen Glauben herbeigeführt hat, erfolgt seine Tötung durch den heiligen Georg. Der Heilige ist also bewaffnet gedacht, wie auch der Drachenbekämpfer im Lindener Mittelfeld dem Drachen nicht ungerüstet entgegengeht.

Nunmehr werden auch die übrigen Felder ihren Sinn erschließen. Die erste Szene ist mit Geschick zusammengezogen, sie stellt den Threnos, das Klagelied des Königs von Lasia um seine Tochter, das die Legende meist ausführlich wiedergibt, dar. Daher kehrt der König dem Beschauer sein Antlitz zu und erscheinen in den Rundfenstern der Burg die Königin und ihre Tochter als Zeugen. Vor dem König kniet ein Bewohner von Lasia, die Männerköpfe — nach einer schon dem christlichen Altertum bekannten Weise der Abbreviatur — deuten das drängende Volk an, dessen verzweifelte Haltung dem König jenen grausamen Beschluß abringt. Daß der König ebenfalls mit einem Streitkolben ausgerüstet ist, kann aus der Erzählung der Legende geflossen sein, wonach er mit seinem Volk schon oft gegen den Drachen zu Felde gezogen ist, aber nichts wider ihn vermocht hat.[2]) Wider diesen Feind helfen nur geistliche Waffen. Die Königin ist nicht aus dem Legendentext geschöpft, aber sie ist der Dichtung und Kunst des abendländischen Mittelalters wohlbekannt und selbst dem Orient nicht ganz fremd.[3])

---

1) Aufhauser S. 115. 2) Aufhauser a. a. O. S. 85. 100. 153. 154. 188

3) Georgszyklus auf Burg Neuhaus, in der Georgskapelle zu Padua

Noch bleibt eine Frage zurück. Der Kniende bietet dem König einen Gegenstand dar, der sich heute infolge Verwitterung nicht mehr sicher bestimmen läßt. Die abtastende Hand glaubt einen länglichen, sanft gewölbten Körper zu erkennen. Sollte es ein Lamm sein, so würde dies beweisen, daß die Legende von Großen-Linden mit dem Text der Legenda aurea in dieser Hinsicht verwandt ist, denn diese nennt zum erstenmal als tägliches Opfer für den Drachen ein Schaf und ein Kind.

Die zweite und vierte Szene beziehen sich offenbar auf dasselbe Ereignis. Sie sind erwachsen aus dem erweiterten Vulgatatext der griechischen Legende, dem wir schon einmal begegnet sind und in dem dieses Motiv neu auftritt: „Der Heilige warf den Drachen aus der Stadt heraus und tötete ihn.“ In der Legenda aurea, die gleichfalls dem erweiterten Vulgatatext nahesteht, ist der Hergang schon weiter entwickelt: Der Heilige gebot den Drachen aus der Stadt zu schaffen, und vier Paar Ochsen zogen ihn heraus vor die Stadt auf ein großes Feld. Da nach der Legenda aurea St. Georg den Drachen schon vorher getötet hat, kann die Hinausführung nur den Zweck haben, seine Überbleibsel zu verbrennen, eine Vorstellung, auf die Analogien der Sage und des Mythus führen.[1]) Daß sich für die Fortführung des Drachen das Bild des Wagens leicht einstellen konnte, auch wenn es im Text sich nicht findet, ja daß es sich sogar als einen Ausweg aus Schwierigkeiten darbot, ist unschwer zu erkennen. Welche Szenen hätten denn an Stelle der Wagenszenen dargestellt werden müssen? Einmal die Schleifung des Drachen, bei der die Anzahl der Zugtiere nach der Weise mittelalterlicher Kunst doch immer nur angedeutet worden wäre, und dann die Enthauptung des Drachen, denn diese schwebte dem Meister vor, der Heilige schreitet vor dem Wagen, der das Ungeheuer birgt, mit der Axt her. Die Schleifung hätte bei den beschränkten Raumverhältnissen keinesfalls wirksam ausfallen können, gegen die Darstellung der Enthauptung des Drachen hätte nicht bloß der Umstand gesprochen, daß der Drache am Portal nun schon oft genug vorgekommen war. Die Schwierigkeit wäre dadurch noch erhöht worden, daß der Kampf mit dem Drachen ja bereits in die Sphäre des Dämonischen erhoben worden war. Es war also ein glücklicher Takt des Meisters, der ihn bewog, diese Vorgänge durch die Wagenszenen anzudeuten und zu verhüllen.

St. Hippolytaltar in Köln. Aufhauser a. a. O. S. 235. Volbach, Der heil. Georg, Straßburg 1917, S. 49. 56. Aufhauser S. 214 f. 162 f. 166.

1) Ausdrücklich berichtet bei Petrus de Natalibus vgl. Aufhauser S. 213. Analogien: Feuer im Fisch. H. Schmidt, Jona. Von Horus wird der Drache zuletzt durch Feuer vernichtet. Daniel 7, 11. Apok. 20, 10. Lied vom hürnen Seifried, vgl. Panzer, Studien zur germanischen Sagengeschichte I, 22. 159. 294 ff. 302 f. II, 13. 19.

Die zweite Wagenszene erhält ihr Licht von der ersten: Die blutige Arbeit ist getan, der Heilige ist verschwunden, der Wagen fährt in umgekehrter Richtung — in der Richtung der durch jene Architektur angedeuteten Burg und Stadt Lasia — zurück. Der Meister wird auch aus technischen Gründen nach den Wagenszenen gegriffen haben, diese waren ihm geläufig, er hatte Vorbilder und brauchte hier nichts zu erfinden. Und nun entsinnen wir uns, daß der Wagen beim Drachenkampf seit uralter Zeit im Mythus eine Rolle spielte. Auf seinem Wagen mit vier Rossen fährt Marduk der Tiâmat entgegen und auch Jahve hat wohl nach altisraelitischer Anschauung den Wagen bestiegen, um den Drachenkampf zu bestehen. Firmicus Maternus läßt im 4. Jh. Christus im Triumph in den Rachen der Unterwelt einziehen und die Triumphwagen von der Schar der Gerechten und Heiligen geleiten.[1]) Und etwas vom Triumphzug über den höllischen Feind hat auch die Wagenszene des Lindener Zyklus gerade in ihrer verhüllenden Darstellung an sich. Noch spät klingt der darin zum Ausdruck gekommene Gedanke im evangelischen Kirchenlied wieder, wenn Benjamin Schmolck singt:

Der Feind wird Schau getragen
Und heißt nunmehr ein Spott.

Daß die Wagenszene zum Teil im Gegensinn wiederholt wird, liegt ganz im Geleise mittelalterlicher Kunst. Es ist dies in der kontinuierenden Darstellung begründet, die sie schon von der altchristlichen Kunst ererbt hat. Ein anschauliches Beispiel hierfür gewährt die Übermittlung von Nachrichten durch königliche Boten. Man findet eine solche etwa in dem Ursulazyklus, der im rechten Kreuzgang des Kölner Museums bewahrt wird[2]), aber auch in dem großen Georgszyklus auf Burg Neuhaus im südöstlichen Böhmen.[3]) Gleich zum Beginn des Zyklus übergibt hier König Dacian, auf dem Thron sitzend, mit gebietender Gebärde ein Schreiben einem Boten. Alsbald zeigt das nächste Bild drei gekrönte Gestalten, die erste darunter nimmt, sich im Gespräch zu den anderen umwendend, den Brief von dem knienden Boten entgegen. Diese Doppelszene hat vor der am Lindener Portal wenig voraus. Daß aber infolge der symmetrischen Verteilung der beiden Wagenszenen die zeitliche Folge des Lindener Zyklus gestört wird, ist eine Erscheinung, die in der mittelalterlichen Kunst keineswegs selten ist; ein weltberühmtes Beispiel solcher Umordnung der Ereignisse aus raumtechnischen Gründen weist Michelangelos Decke der Sixtina auf: dort geht das Dankopfer Noahs der Sündflut voran.

1) Corp. Scr. Eccl. Lat. Vol. II, p. 114, 21 ss. 115, 4 s.

2) Delpy, Legende von der heiligen Ursula, Köln 1901, S. 104 ff.

3) Wocel, Die Wandgemälde der St. Georgslegende in der Burg zu Neuhaus. Denkschr. der Kaiserl. Akademie. Phil.-hist. Kl. B. 8. X. Wien 1860.

Die letzte Szene des Lindener Zyklus, die B a u s z e n e, auf der bereits eine Mauer emporsteigt, erklärt sich von selbst. Die Legende vom Drachenwunder des heiligen Georg schließt mit dem Bericht, daß König und Volk von Lasia eine Kirche auf den Namen des heiligen Georg erbauen. Deutlicher als durch diesen naiven Anachronismus hätte der Erfinder der Legende vom Drachenwunder nicht verraten können, daß er den Großmärtyrer Georgios längst nicht mehr als historische Erscheinung, sondern als himmlischen Heros kennt.

Nun nachdem der Zyklus des äußeren Torbogens gedeutet ist und sich als Z y k l u s d e s D r a c h e n t ö t e r s S t. G e o r g erschlossen hat, enthüllt sich auch der symbolische Zug der am inneren Torbogen dargestellten Jagd- und Tierszenen. Es ist dieselbe erregte Phantasie, die schon an den Torpfeilern sich ausgewirkt hat und hier noch einmal sich ausspricht: Der Krieg aller gegen alle, zuletzt entflammt von dem höllischen Feind. Wie durch so manche mittelalterliche Tierdarstellungen geht auch durch diese ein Hauch der angstvollen Sehnsucht der Kreatur nach Erlösung.

Und sehen wir jetzt auf den durchlaufenen Weg zurück, so gewinnt die Annahme an Wahrscheinlichkeit, daß der Drachenkämpfer am rechten Außenpfeiler als Heiliger Georg aufzufassen ist. Ist es so, dann verknüpft sich uns der obere Zyklus mit der Reihe der Pfeilerheiligen dadurch, daß der offenbar bevorzugte Heilige an beiden Stellen verherrlicht wird. Das Pfeilerrelief kann als überhistorische Darstellung gemeint sein. Es liegt am nächsten, in ihm eine Darstellung zu sehen, analog der byzantinischen des heiligen Georg und anderer Drachenheiliger, nur daß der Meister von Großen-Linden dem Heiligen seine Lieblingswaffe, den Streitkolben, gegeben hat. Während nämlich der obere Zyklus dem erweiterten Vulgatatext der griechischen Legende, der in Großen-Linden wohl durch einen lateinischen Mischtext bekannt geworden ist, folgt, zeigt das Pfeilerrelief den heiligen Georg im Waffenkampf mit dem Drachen. Schon im byzantinischen Kunstkreis hat die griechische Legende das Aufkommen dieser symbolischen Darstellung nicht behindert. Sie konnte auch durch die Entwicklung, die die Georgslegende im 13. Jh. nahm, nur gefördert werden. Der Lindener Zyklus fällt einige Jahrzehnte vor der Entstehung der Legenda aurea des Jacobus de Voragine, die in Deutschland frühestens zwischen 1170 und 1180 bekannt geworden sein wird.[1]) Dank dem Text dieser alle andern überflügelnden Legendensammlung ist der griechische Beschwörungs-

1) S t r a u c h (Beitr. z. Gesch. der deutschen Sprache, 1918, S. 545) kommt wie Helm auf das Ende der achtziger Jahre. Vgl. dagegen B e n z, Leg. aur., deutsch, Jena 1917, p. XXI, s. dazu A u f h a u s e r S. 195 ff.

zauber durch den ritterlichen Lanzenkampf wider den Drachen, der dabei verwundet zu Boden stürzt, verdrängt worden. Die griechische Legende vom Drachenwunder des heiligen Georg hat ein Mönch erdichtet, aber als im Abendland die ritterlichen Ideale emporstiegen und St. Georg ihr besonderer Träger wurde, wurde auch sein Drachenkampf ins Ritterliche abgewandelt. Und nun ist zu beachten, daß Jacobus de Voragine ältere Berichte namhaft macht, nach denen der Heilige den Drachen bereits im ersten Kampfe tötete. Der Lindener Zyklus gehört jedenfalls einer Zeit an, in der man die neue Auffassung vom ritterlichen Kampf gegen den Drachen noch nicht kannte und in der doch schon neben der griechischen Mönchslegende Vorstellungen von einem unmittelbaren Waffenkampf hergingen. Dies führt mit Sicherheit in die ersten drei oder vier Jahrzehnte des 13. Jhs. Denn wenig später ist der Reiterheilige, der den Drachen im Kampf besiegt, auch in deutschem Kunstgebiet anzutreffen. Wie die Legende nach Großen-Linden gekommen ist, ob von dem alten Zentrum des Georgskults im unteren Lahngebiet, Limburg, oder durch einen Kreuzfahrer oder Palästinapilger, der die Verehrung für den heiligen Georg aus dem Morgenland mitbrachte, und dem Heiligen aus dankbarem Herzen in der Heimat ein Denkmal stiftete, wird uns wohl immer verborgen bleiben. Wir wissen nicht einmal, wie lange der Kult des Heiligen in Großen-Linden Bestand gehabt hat — denn auch Kulte wechseln —; es ist wohl möglich, daß das Denkmal schon im späteren Mittelalter nicht mehr verstanden wurde und so an seinem Teile zum Rückgang des Georgskults in Linden beitrug. Jene Verdrängung des griechisch-mönchischen Typus der Legende durch den abendländisch ritterlichen ist auch der Grund, warum die Wissenschaft das Rätsel bisher nicht zu lösen vermochte. Der griechische Typus hat sich zwar in wenigen lateinischen Bearbeitungen erhalten und auch im Text der Legenda aurea wird dem schärferen Auge eine Unterschicht sichtbar, in der der dämonische Charakter des Untiers und die übernatürliche Waffe des Überwinders wahrzunehmen sind, aber die griechischen Rezensionen sind erst im Jahr 1911 durch Joh. B. Aufhauser zugänglich gemacht worden, und so konnte es geschehen, daß die Ikonographie, die das Verständnis des mittelalterlichen Bilderkreises in zäher Arbeit zurückerobert hat, diese im Grunde einfache Aufgabe so lange nicht bewältigt hat.[1])

Es würde zu weit führen, wenn wir die allgemeinen Fragen, die die Legende vom Drachenwunder Georgs wachruft, mehr als nur von ferne berühren wollten. Die Zugehörigkeit dieser Legende zum

1) Der heilige Georg kommt um diese Zeit als Patron (außer Limburg) auch sonst im Lahngebiet vor: St. Georgsklause bei Winkel, 12. Jh. Die Friedberger Burgkapelle, urkundlich 1245 erwähnt, war dem heiligen Georg geweiht.

Typus der Erlösungssage, mit der die Brautwerbung ursprünglich nicht verknüpft ist, und die durch die Sagen von Herkules und Hesione, von Perseus und Andromeda, von Siegfried und Brunhild auf verschiedenen Stufen repräsentiert wird, die Verwandtschaft mit dem Bärensohnmärchen, das überall sich findet, wohin die Kultur der alten Welt gedrungen ist, die Möglichkeit, daß dem Erdichter des Georgswunders der Andromedatypus vorgeschwebt hat, und daß dabei Küstensagen von Joppe, wo auch das Jonawunder geschehen ist, den Ausschlag gegeben haben, wenn schon die mit der Perseussage verbundene Brautwerbungssage durch die Tendenz der Legende ausgeschieden werden mußte und in dieser das Liebesidyll des abendländischen Georgsspiels und der spätmittelalterlichen Kunst nur schüchtern vorklingt, — all dies kann hier nur angedeutet werden. Und ebenso kann das Verhältnis von Legende und volkstümlicher Drachensage nur in den äußersten Umrissen angegeben werden. Die erbauliche Tendenz bestimmt den ganzen Tenor der Legende, sie führt auch zur Umbildung oder Umbiegung profaner Sagenmotive. Der Held der Sage, der den Drachen bekämpft, zieht auf Abenteuer aus, Georg kommt durch Gottes Fügung in die bedrängte Gegend, das Auftreten des Drachen ist die Strafe für die Sünde, das verzweifelte Kindesopfer wird als götzendienerisch gebrandmarkt. Daß der schreckliche Drache nach Hause gebracht wird, ist in der profanen Sage ein Akt der Rache oder des Übermuts, in der Legende dient seine Vorführung einem missionarischen Zweck, besonders drastisch in dem erweiterten Vulgatatext. Der Heilige spricht zu König und Volk: „Glaubet an unseren Herrn Jesus Christus, unseren einen wahren Gott, und ich werde diesen Drachen töten. Und wenn ihr glaubt, ist es gut; wenn ihr aber nicht glaubt, werde ich ihn loslassen, daß er euch alle fresse.“ Alsbald rufen der König und die ganze Stadt: „Wir glauben an den wahren Gott, den du verkündest — an Vater, Sohn und heiligen Geist, die wesensgleiche und ungeteilte Trinität.“[1]) Der Schluß der Legende erzählt von der Errichtung einer Kirche, an deren Altar Georg eine wundertätige Quelle hervorbrechen läßt, er geht im Vergleich mit der Sage ganz eigene Wege. Für die künstlerische Betrachtungsweise wichtig ist es, wenn man den Drachenkampf des Erzengels Michael mit dem heiligen Georg vergleicht. Doch davon kann hier nicht die Rede sein.[2])

Dagegen ist darüber noch ein Wort zu sagen, daß der Georgszyklus von Großen-Linden, wenn die Zeichen nicht trügen, einen be-

1) Aufhauser S. 159.

2) Man beachte, wie verhältnismäßig spät erst der Erzengel zum Ritter wird. Das Ungetüm streitet mit eisernem Haken gegen ihn. Wiegand a. a. O. S. 54.

merkenswerten deutschen Einschlag enthält. Bei seiner Ab-
hängigkeit von der griechischen Legende ist es merkwürdig, daß er di
Bewaffnung des Helden wie des palästinensischen Königs nicht dorthe
entlehnt. Man sollte Schwert oder Lanze erwarten, statt dessen kehr
am Portal hartnäckig der Streitkolben wieder. Sollte diese Waffe au
den deutschen Drachensagen stammen, wie wir sie aus dem Bären-
sohnmärchen, dem Beowulflied, dem älteren Seifriedslied (13. Jh.
kennen? Hier findet sich als Waffe wiederholt die Keule, im Kamp
mit Riesen auch der Eisenstock oder die Stahlstange.[1]) Noch ist auc
das eigentümliche Bündel unerklärt, mit dem auf dem Rücken im
Mittelfeld Georg dem Drachen entgegengeht. Wenn er damit al
Wanderer gekennzeichnet werden will, der eben des Weges daher-
kommt, so müßten wir viel eher den Rucksack erwarten, wie bei jene
etwas späteren Jakobspilgern in der Pfarrkirche zu Linz am Rhein, di
über Berg und Tal, je näher desto eiliger, dem ersehnten Ziel ihre
Wanderung entgegenziehen. Vielleicht haben wir in Großen-Linde
ein Motiv aus der deutschen Sage von Winkelried und dem Lindwurm[2]
vor uns, hier wird dem Drachen ein Bündel Dornen in den Rachen ge-
stoßen, deren Spitzen vermutlich ihrerseits wieder auf den uralte
Mythus vom alles verschlingenden Meerungeheuer und dem sieghafte
Sonnenfeuer zurückgehen. Daß dies nicht müßige Einfälle sind, zeig
folgender Umstand. Wenige Meilen von Großen-Linden liegt der Rim-
berg, an dem schon im 12. Jh. der Drachenkampf Siegfrieds lokalisier
war. Der isländische Abt Nikolaus, der im 12. Jh. eine Wallfahrt nac
dem heiligen Land unternahm, berichtet in seinem Reisetagebuch, da
er an dem Ort Kiliander — es handelt sich um Caldern — sich di
Stelle zeigen ließ, wo Sigurd den Fafnir tötete.[3]) Die Sage soll in dem
am Fuß des Rimbergs gelegenen Dorf Kernbach bis heute lebendig sein.
Man wird in Großen-Linden im 13. Jh. um sie gewußt haben. Daß
aber der heilige Georg von Großen-Linden dem Drachen mit Streit-
kolben und Dornenbündel entgegenrückt, hat für die volksmäßige Auf-
fassung des früheren Mittelalters gewiß nichts Befremdendes. Auch
der heilige Magnus hat es nicht verschmäht, dem Drachen von Roß-

1) Panzer a. a. O. I, 59. 147 f. 150 f. II, 3.

2) Grimm, Deutsche Sagen Nr. 217.

3) Das Itinerarium Romam et ad Terram Sanctam des Nicolaus Thin-
geyrensis isländisch und lateinisch bei Werlauff, Symbolae ad geogra-
phiam medii aevi ex monumentis Islandicis, Kopenhagen 1821, p. 1—8. Vgl
Schierenberg, Die Guitaheide, Zeitschrift für vaterländische (westfäl.
Geschichte und Altertumskunde, XLVI, 2, 1888, p. 123—131. Mitteilungen a
die Mitglieder des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde, 1883
S. 41. Ebenda 1919, S. 75. (Im Jahrg. 1883 ein leicht zu berichtigendes Versehen.)

haupten einen Pechkranz in den Rachen zu werfen[1]), er folgte darin auch nur dem Beispiel eines Größeren, des Propheten Daniel, als er den Drachen von Babel vernichtete.[2]) Den germanischen Einschlag haben schon die ältesten Bearbeiter unseres Gegenstands gesehen, nur daß sie ihre Erkenntnis nicht richtig zu begrenzen vermochten. Das ist auch der richtige Kern der Georgshypothese, die Schaefer als erster aufgestellt hat, nur fehlte ihr jede wirkliche Begründung. Der Einfluß deutscher Sage auf kirchliche Kunstwerke des Mittelalters läßt sich auch sonst belegen. Ein Wandgemälde des Limburger Doms zeigt einen durch eine alte Inschrift beglaubigten Simson, der einen Baum ausreißt. Da die biblische Simsonsage einen solchen Vorgang nicht enthält, war man geneigt, an einen Irrtum bei der Wiederherstellung des Bildes zu denken. Allein derselbe baumausreißende Riese findet sich schon auf dem romanischen Tor von Remagen: Die Tat des Helden aus dem Bärensohnmärchen und dem älteren Seifriedslied wird auf Simson übertragen.[3]) Durch jenen deutschen Einschlag würde der Georgszyklus von Großen-Linden an Bedeutung gewinnen.

Dies ist noch mehr der Fall, wenn wir ihn nun zum Schluß in die Ikonographie des heiligen Georg einreihen. Denn da erwartet uns eine neue Überraschung. Die Archäologen und Kunsthistoriker, die der Meinung waren, daß es mit diesem Zyklus etwas Besonders auf sich habe, hat ihre Ahnung nicht betrogen. Der Georgszyklus von Großen-Linden ist, soweit unsere Kenntnis reicht, **der älteste Zyklus des Drachentöters St. Georg im Abend- und Morgenland.** Der christliche Urtypus des Drachentöters ist Konstantin, der sich als Reiter über einem Drachen darstellen ließ. Er übernahm ein altes Kultsymbol, das nun in christlicher Umdeutung weiterlebte: Horus besiegt den Typhon. Es bedeutet jetzt den Sieg des Christentums über das Heidentum. Früh geht diese Darstellung auf gewisse morgenländische Heilige über, insbesondere die christlichen Reiterheiligen gehen auf diese Urform zurück. Wie der literarische Befund voraussetzen läßt, ist der heilige Georg als Drachenkämpfer in der byzantinischen Kunst nicht vor dem 11. Jh. nachzuweisen.[4]) Das Malerbuch

---

1) Bayer. Sagenbuch I, 33.

2) Vgl. Lutz und Perdrizet, Speculum humanae salvationis 314. Daniel tötet den Drachen: zu seiner Rechten der Drache, dem er das verderbliche Küchlein in den Rachen wirft, zur Linken der Götze Bel, dargestellt als ein Teufel mit haarigem Oberkörper und Vogelfüßen.

3) Panzer I, 22. 29. 31. 35. Vgl. Ibach, Der Dom von Limburg, Limburg 1898. Clemen a. a. O. S. 513.

4) Den von Aufhauser genannten Beispielen ist noch ein derbes Relief des 12. Jhs. an der Michaelskathedrale in Kiew beizufügen. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst II, S. 606.

vom Athos kennt das Motiv indessen so wenig als den Drachenkampf des Erzengels Michael. Und über die Szene des Drachenkampfes scheinen die byzantinischen Darstellungen überhaupt nicht hinauszugehen. Einen entfalteten Zyklus der Legende vom Drachenwunder kennen wir auf diesem Boden nicht. Daran kann die unzulängliche Erforschung dieses kunstgeschichtlichen Gebiets Schuld tragen; aber es will doch etwas besagen, daß in solchen Hauptmittelpunkten des byzantinischen Georgskults wie in Konstantinopel und in den Athosklöstern nichts dergleichen sich findet.

Im Abendland scheint die Kunst Italiens und Frankreichs den Georgsdrachenkampf zuerst aufgenommen zu haben, und zwar im 12. Jh. Wenigstens wird der berittene Drachenkämpfer Italiens aus dieser Zeit mit Wahrscheinlichkeit auf St. Georg gedeutet. Ganz sicher ist diese Deutung bei einer Kapitellskulptur an der Abteikirche St. Georg zu Bocherville in der Normandie: der heilige Georg beschwört den geflügelten Drachen, der den Rachen aufreißt und drohend die linke Pranke erhebt, mit dem Taukreuz. Diese um 1100 entstandene Skulptur ist für unseren Zusammenhang besonders wichtig. Sie spiegelt die griechische Legende vom Drachenwunder wieder, während die italienischen Georgsdarstellungen an den altchristlichen Typus des Reiterheiligen anknüpfen. Es berührt heute seltsam, daß J. V. Klein in seinem Werk über Kirche und Portal von Großen-Linden diese Kapitellskulptur abgebildet hat. Die Lösung des Rätsels lag ihm vor Augen, aber er sah sie nicht. Nächst dieser ist am wichtigsten eine Skulptur an der Pfarrkirche Maria Gail bei Villach in Kärnten, St. Georg reitet in voller Rüstung auf einem nach rechts gewendeten Pferde, zu dessen Füßen ein Drache mit geringeltem Schweif und drohend erhobenem Kopfe liegt; der Ritter führte wohl ursprünglich eine Lanze gegen das Untier. Ihm gegenüber erhebt eine diademgeschmückte Jungfrau gegen den Reiter gewandt die Hände. Diese Skulptur gehört der frühgotischen Zeit an. Die Georgszyklen des Abendlandes setzen erst im 14. Jh. ein, so vor allen der umfänglichste auf Burg Neuhaus[1]), und so bleibt es bei dem Ergebnis, daß mitten im Herzen Deutschlands in den Anfängen des 13. Jhs. ein Zyklus des Drachentöters St. Georg auftritt, der erste und einzige seiner Art, byzantinisch im Inhalt, in der Prägung deutsch.

Marburg (Lahn). **Rudolf Günther.**

1) Weitere Georgszyklen s. bei Aufhauser S. 233 und im Jahrbuch der Kgl. preußischen Kunstsammlungen 4. Bd. (1883) S. 93 ff. (Der St. Hippolyt-Altar im Museum Wallraf-Richartz in Köln.) Ferner seien genannt die Georgsszenen zu Vreden in Westfalen und am Georg- und Martinsaltar der Elisabethkirche in Marburg (Hessen).

Der algerische Danielkamm und der Berliner Danielstoff.

Strzygowski, dem wir die Veröffentlichung und erstmalige kunstgeschichtliche Erörterung sowohl des algerischen Danielkammes als des Berliner Danielstoffes danken[1]), hat in der Deutung der die beiden Gegenstände zierenden Darstellungen Mutmaßungen geäußert, die eine Nachprüfung erheischen und, wie ich glaube, durch bessere und richtigere Erklärungen zu ersetzen sind. Auch die Frage der Datierung und Lokalisierung dürfte zutreffender zu beantworten sein.

1. Der Danielkamm.

Er zeigt auf der einen Seite den Propheten Daniel, in Orantenhaltung, nackt, mit dem Perizoma, so wie Christus am Kreuz auf der römischen Sabinatüre[2]) und auf dem britischen Elfenbeinkästchen[3]) und der Prophet selbst nur einmal noch, nämlich in einem Fresko des Coemeterium maius zu Rom[4]), es trägt, neben ihm links einen vortrefflich wiedergegebenen, ihm zugekehrten ruhenden Löwen und darüber den mit Speise in einer Schüssel heranschwebenden Propheten Habakuk. Gegenüber, auf dem fehlenden Stück rechts, haben wir uns den zweiten Löwen im Gegensinne zum ersten und aller Wahrscheinlichkeit nach über ihm einen mit Habakuk korrespondierenden beflügelten Engel zu denken.

Daß jener vorhanden war, unterliegt jedenfalls keinem Zweifel; er ist gefordert nicht bloß um der Symmetrie willen, sondern auch um

1) Kamm: Oriens christ. N. S. 1, 1911, 83—87. Stoff: Orient oder Rom 90 ff.

2) Garrucci 499, 1; J. Wiegand, Das altchr. Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina, Taf. IV.

3) Garr. 446, 2; Dalton, Catal. nr. 291, Pl. VI b.

4) Wilpert, Malereien Taf. 169, 1. In den drei einzigen mir noch bekannten Darstellungen, in denen der im übrigen nackte Daniel gleichfalls mit dem Perizoma ausgestattet ist, besteht dieses nicht in dem schmalen Gurtband, sondern in einem wirklichen Lendenschurz, cf. die Grabplatte aus S. Priscilla Wilpert ib. Textbd. S. 340, Fig. 29, das Fresko des Coem. maius Wilpert ib. Taf. 166, 2, und das Fresko der Katak. Vigna Cassia bei Syrakus J. Führer † u. V. Schultze, Die altchr. Grabstätten Siziliens, 1907, S. 302, Abb. 117.

der stehenden Ordnung willen, die durchweg daran festhält, den Daniel in der Löwengrube zwischen zwei Löwen zu stellen.[1]) Nicht mit derselben und doch kaum viel weniger Bestimmtheit läßt sich sagen, daß über dem Löwen rechts der Engel schwebte. Er entspricht kompositionell dem schwebenden Habakuk auf der anderen Seite, er entspricht aber zugleich einem sachlichen Bedürfnis und er entspricht vor allem der Analogie. Der Fälle, wo Habakuk in der altchristlichen Kunst dem unter die Löwen geworfenen Daniel Speise zuträgt, sind nicht wenige. Er fehlt zwar ausnahmslos in der römischen und außerrömischen Freskomalerei, die von allen uns zugänglichen ca. 125 Nummern ein starkes Drittel Darstellungen umfaßt.[2]) Verhältnismäßig häufig aber begegnet er in der zweiten Hauptgruppe der Darstellungen, die von den Sarkophagen einschließlich einiger verwandten Denkmäler[3]) mit

1) Zwar fehlt es auch da nicht an der Ausnahme von der Regel, sofern auf dem Bronzeblech an dem Weihwasserkessel zu Miannay in der Picardie (Garr. 461, 4, Cabrol II 1, Fig. 1506, S. 769/770) neben Daniel nur ein Löwe erscheint, dem auf der anderen Seite (links) Habakuk entspricht. Aber niemand wird angesichts dieses barbarischen Unikums, mag es selbst auch auf eine bessere Vorlage zurückgehen, behaupten wollen, auch auf dem algerischen Elfenbeinkamm müsse die Frage betreffs des zweiten Löwen offen bleiben. Vier Löwen an der Zahl finden sich sicher nur einmal, nämlich auf der Glasschale der ehemal. Sammlung Herstatt in Köln, jetzt im Brit. Museum, Garr. 169, 1, Zeitschr. f. chr. Kunst 28, 1915, Bd. IX zu S. 107 (Neuß), cf. Dalton, Catalogue n. 628, H. Achelis, Denkmäler altchr. Kunst in den Rheinlanden, Bonner Jahrbücher 126, 1921, S. 64 f.; vielleicht auch in dem Fragment des Glasbechers vom Esquilin, De Rossi, Bull. 1884/1885, t. V—VI, vgl. jedoch W. Neuß in der Zeitschr. f. chr. Kunst 28, 1915, S. 110, A. 32, der die Gewißheit de Rossis, daß es sich hier um eine Danielszene, überhaupt um biblische Szenen handelt, nicht recht zu teilen vermag.

2) Nämlich 39 (40) in den römischen Katakomben, s. Wilpert, Malereien Textbd. S. 335 ff.; 2 in der Nekropole El Kargeh, s. W. de Bock, Matériaux pl. XII und pl. XV; 1 in der Katakombe S. Gennaro zu Neapel, cf. V. Schultze, Die Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel, S. 26 f. (Abb. fehlt!); 1 in der Katakombe der Vigna Cassia bei Syrakus, s. J. Führer und V. Schultze a. a. O. In der Nekropole zu Bawît, s. Jean Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît (Mémoires publiés p. les membres de l'institut franç. d'archéologie orientale du Caire t. XII, 1904, pl. XXXII und XXXIV) erscheint Daniel nicht unter den Löwen, sondern in der Reihe der Propheten.

3) Kalksteinfries aus Kairo im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin, Wulff, Beschreibung n. 1638; Bruchstück eines Kantharus aus Diemila, antik Cuiculum (Arabien), Garr. 427, 1; Grabplatte aus S. Priscilla in Rom, Wilpert, Malereien, Textbd. S. 340, Fig. 29; Ziboriumsbogen aus Kherbet-Madjuba (Mauretanien), De Rossi Bull. 1891, S. 69, cf. K. M. Kaufmann, Handbuch², S. 326, A. 3; Grabplatte in Saint-Maximin, Garr. 482, 20, Le Blant, la Gaule, pl. LVII, 2; Grabplatte des Museo Lat. in Rom, Garr. 482, 2.

ca. 40 Nummern gebildet ist und innerhalb deren er, einzelne unsichere Fälle abgerechnet, ca. 15mal erscheint.[1]) Außerhalb der Steinskulptur ist er in den übrigen Kunstzweigen alles in allem nach dem veröffentlichten Denkmälerbestande, wenn wir die Lampen der gleichen Form besonders zählen, noch rund 20mal nachweisbar.[2]) Doch heben sich in der Weise der Habakuk-Wiedergabe zwei sehr ungleiche Reihen sehr erheblich voneinander ab; die eine, zahlreichste, läßt ihn mit seiner Speise ohne das Eingreifen von oben, welches der apokryphe Bibeltext in der Legende vom Drachen zu Babel (v. 33 ff.) voraussetzt, zu Daniel treten[3]), die andere, die uns im Hinblick auf die Darstellung des

---

1) Wie scharf tritt hier in dieser Erweiterung der Szene der neue Geist ins Licht, mit dem die Sarkophagplastik von der älteren und in ihrer Tradition verharrenden Katakombenmalerei sich abhebt!

2) Elfenbein und Holz: Pyxis des Brit. Museums aus der Sammlg. Garthe in Köln, s. Stuhlfauth, Elfenbeinplastik, S. 189, Fig. 8, Dalton, Catalogue Pl. X; Pyxis im Provinzialmuseum zu Trier, W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten Taf. VII a; Kamm des Museums in Bône („der algerische Danielkamm"); Sabinatür in Rom, Garr. 499, 8. Tonlampen: 9 Exemplare derselben Form, alle aus Nordafrika, s. Kraus, Real-Encyklopädie II, 273, Fig. 118, dazu Stuhlfauth, Bemerkungen von einer chr.-arch. Studienreise, Röm. Mitteilungen 13, 1898, S. 285, A. 1 und Taf. X, 6. Glasbecher (Fragment) vom Esquilin in Rom, s. De Rossi, Bull. 1884/1885, t. V—VI, W. Neuss, Zeitschrift f. chr. Kunst 28, 1915, S. 110, Abb. 1. Metall: Bronzebeschläg des Weihwasserkessels in Miannay (zweimal), s. o. S. 414 Anm. 1; Bronzebeschläg des Provinzialmuseums in Bonn, Garr. 448, 2, Volbach a. a. O. n. 9, Hans Achelis, Denkmäler altchristlicher Kunst in den Rheinlanden, Bonner Jahrbücher 126, 1921, Taf. XI, 2 zu S. 69 n. VI, 1. Gürtelschnalle (merowingisch), Kraus, Real-Encyklopädie II, 343, Abb. 116. Gewebe: Danielstoff des Kunstgewerbemuseums in Berlin, s. u.

3) Garr. 318, 3; 348, 1; 358, 3; 366, 2 (wenn Le Blant, Arles S. 16 zu pl. VIII, die Person neben Daniel als Habakuk erklärt „ou l'ange" und J. Wiegand, Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina, S. 92 als Christus, so ist gegen jenen einzuwenden, daß der Engel mit Daniel sonst nur sicher ein einziges Mal ohne Habakuk vorkommt, und zwar auf der gegenüber dem Sarkophag (4. Jh.) wesentlich jüngeren Pyxis aus Nocera Umbra, wo er gleich dreimal erscheint (cf. Dan. 6, 22, dazu s. u. S. 416 Anm. 8), gegen diesen, daß die Anwesenheit des (visionären) Christus zwar, wie ich in einer auf den Druck wartenden Arbeit über die Akten des Petrus in der altchristlichen Kunst nachweise, auch nicht ausgeschlossen ist, in unserem Relief aber die Deutung der betr. Person, zumal angesichts ihrer Gewandung, als Habakuk die nächstliegende bleibt); 367, 1 usf. Auf dem Sarkophag in Arles Garr. 366, 3, Le Blant, Arles pl. VI erscheint Habakuk verdoppelt: l. bringt er Brot, r. einen Fisch, beides in offenbarer Anspielung auf die Eucharistie. Den Fisch in der L. nebst der Henkelkanne mit dem pulmentum (cf. Dan. 14, 32) in der R. trägt übrigens Habakuk in der einen der beiden Darstellungen an dem Eimer von Miannay, s. o. S. 414 Anm. 1.

algerischen Kammes besonders interessiert, läßt ihn durch die göttliche Macht in Gestalt der Hand Gottes oder des Engels Gottes heranbringen. Von Darstellungen der ersteren Art, in denen Gottes aus dem Himmel greifende Rechte den Habakuk erfaßt hat, kennen wir zwei, die eines Sarkophages in Brescia[1]) und die des Glasbecher-Fragmentes vom Esquilin in Rom.[2]) Von Darstellungen der zweiten Art, in denen der Engel den Habakuk heranbringt, sind uns vierzehn bekannt: zwei in zwei Fragmenten des getriebenen Bronzebleches, mit dem der bereits erwähnte hölzerne Weihwasserkessel in Miannay (Picardie) überkleidet war[3]), die dritte in einer der kleinen Quertafeln der Sabinatüre in Rom, wobei Daniel selbst mit seinen Löwen fehlt[4]), die vierte bis zwölfte in neun Tonlampen gleicher Form aus Nordafrika, die über den Löwen zu seiten Daniels links den schwebenden Engel, rechts den schwebenden Habakuk anordnet[5]), die dreizehnte auf der Elfenbeinpyxis des Britischen Museums aus der Sammlung Garthe in Köln[6]) und die vierzehnte auf einer 1908 im Keller der Arena zu Trier ausgegrabenen fragmentierten Elfenbeinpyxis des dortigen Provinzialmuseums.[7]) Fassen wir zusammen, so ergibt sich, daß zwar, wie die Lampen es bezeugen, der schwebende Habakuk von seinem Träger aus künstlerisch-räumlichen Gründen getrennt werden kann, daß aber, wo immer er in der Luft schwebend dargestellt wird, stets auch die göttliche Kraft sichtbar gemacht ist, die ihn hält.[8]) Diese Feststellung ist entscheidend für die Ergän-

1) Garr. 323, 2.

2) Inbetreff dieses s. jedoch o. S. 414 Anm. 1.

3) S. o. S. 414 Anm. 1 u. S. 415 Anm. 3.

4) Garr. 499, 8.

5) Kraus, Real-Encyklopädie II 273, Fig. 118, dazu s. meine Bemerkungen von einer chr.-arch. Studienreise a. a. O.

6) Stuhlfauth, Elfenbeinplastik S. 189, Fig. 8 (an der Echtheit zu zweifeln sehe ich übrigens keine Veranlassung mehr), Dalton, Catalogue Pl. X (n. 298).

7) Volbach, Elfenbeinarbeiten Taf. VII a (n. 50). Cf. Achelis a. a. O.

8) Auf dem Sarkophag aus S. Paul in Rom, Garr. 365, 2 (Lat. 104), legt der Bärtige r., der dem Bärtigen l. — Nebukadnezar? cf. Dan. 6, 19 ff. — entspricht, dem herantretenden Habakuk die Rechte aufs Haupt; er könnte Gottvater selbst sein als derjenige, auf dessen Geheiß Habakuk zu Daniel getragen wurde, so Joh. Ficker, Die altchr. Bildwerke des Laterans, S. 44; der Umstand aber, daß er sich nach r. abwendet, verbietet diese Deutung, cf. meine Engel 252. Besonderer Art ist die Darstellung der Elfenbeinpyxis aus Nocera Umbra im Thermenmuseum zu Rom (Strzygowski, Orient oder Rom, S. 94, Abb. 40, cf. Dalton, Catalogue S. 56 zu n. 298), die dem Daniel l. zwei, r. einen auf ihn zuschreitenden Engel beigesellt, den Habakuk aber nicht zeigt. Diese Darstellung erklärt sich aus Dan. 6, 22: Deus meus misit angelum suum et

zung der Danielkomposition auf dem algerischen Kamm, entscheidend für die Frage: war der Engel mit dargestellt oder nicht? Die Frage ist nach Maßgabe der parallelen Denkmäler zu bejahen.

Strzygowski hatte gemeint, rechts von Daniel nur noch einen Löwen ergänzen zu dürfen; dann bilde Daniel nicht die Mitte der Kammplatte, sondern stehe mehr rechts; das entspräche dem Durchschnittsformat der Kämme besser, als wenn er sich rechts noch eine zweite fliegende Figur denke und Daniel in das Mittellot der Fläche stelle; der Kamm würde dann vielleicht zu lang. Daß diese Überlegung gegenüber dem soeben geführten Nachweis nicht zu bestehen vermag, wird unschwer zu erkennen sein; zum einen wird ein dem Habakuk links entsprechender Engel rechts die Fläche nur unerheblich verbreitern; vor allem aber kann man sich kaum vorstellen, daß der Bildner den Daniel nicht ins Mittellot der Fläche gestellt und auf die ihm und der altchristlichen Kunst so geläufige und so beliebte Symmetrie sollte Verzicht geleistet haben. Überdies läßt sich die Wahrnehmung machen, daß die Kämme im 6./7. Jh. die Tendenz der Verbreiterung zeigen im Sinne der rechteckigen Gestaltung der Platte.[1])

Die für die Vorderseite erwiesene Ergänzung der Danielszene ist nun aber auch von Bedeutung für die Ergänzung des Bildwerkes der Rückseite.

Das Problem bezüglich dieses Reliefs an der Rückseite ist insofern schwieriger, als hier der Sinn der Szene völlig im Dunkeln liegt. Es handelt sich also vor allem darum, aus den drei erhaltenen Figuren den Vorgang zu erkennen, welcher dargestellt war. Strzygowski sah in dem ersten der drei Jugendlichen, die alle drei mit erhobener Rechten nach links weisen, Christum, in dem nachfolgenden den von einem Soldaten begleiteten Hauptmann von Kapernaum, der um die Heilung seines Knechtes bitte, im Ganzen also die Heilung des Hauptmannsknechtes (Matth. 8, 5—13), der wohl als Kranker im Bett links

conclusit ora leonum, nur daß der gesteigerte Engelsglaube des Schnitzers der christlichen Spätantike aus dem einen Engel des Bibeltextes drei gemacht hat. Die Pyxis von Nocera Umbra widerlegt meinen damals (1897) zu Recht bestehenden Satz in meinem Buch über die Engel in der altchr. Kunst, die Bildner hätten den Engel mit der Danielszene nur so in Verbindung gebracht, daß sie ihn im Anschluß an das apokryphe Stück „vom Drachen zu Babel" den Habakuk bringen ließen (Dan. 14, 33 ff.). Die genannte Pyxis lehrt dagegen, daß der Engel gelegentlich auch als Beschützer des Daniel nach Dan. 6, 22 in die Danielkomposition übernommen wurde. Man wird hiernach für gewisse Sarkophagdarstellungen sehr wohl mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß in ihnen die (jugendlichen) Beifiguren als (flügellose) Engel zu deuten sein könnten.

1) Volbach a. a. O. S. 56.

zu ergänzen wäre. Zur Stütze für seine Hypothese verwies Strzygowski auf das Malerbuch vom Athos (ed. Schäfer S. 183), das den Palast vorschreibe, und einen jungen Mann, der vom Bett aufstehe; dann einen Mann, neben dem Hauptmann, der nach dem Palast weise. Und im Katholikon von Lavra und in Xenophontos habe er tatsächlich Bilder solcher Art notiert: „Dort ist der Jüngling rechts im Bette zu sehen mit einem Diener, der ihm Luft zufächelt. Christus mit den Soldaten links. Auf dem Kamme wäre die Szene umgekehrt angeordnet."[1]) Strzygowski selbst gab diese Auffassung nur als unsichere Vermutung. Aber schon Sauer erklärte sie als gänzlich ausgeschlossen.[2]) Und das ist sie auch.

Es ist schon an sich eine methodische Unzulässigkeit, altchristliche Bildwerke nach mittelbyzantinischen Quellen und Darstellungen rekonstruieren zu wollen. Aber die vorgeschlagene Deutung verbietet sich auch aus anderem Grunde. Wir kennen nämlich in Wirklichkeit altchristliche Darstellungen, in denen der Centurio von Kapernaum den Heiland um die Gesundmachung seines Knechtes bittet. Sind sie auch selten, so sind sie doch vorhanden. Das Motiv findet sich auf etlichen Sarkophagen: einem römischen im Museum zu Leyden (Garr. 319, 4, Röm. Quartalschr. 20, 1906, Taf. II Wilpert, einem Sarkophag in Saint-Maximin (Garr. 353, 1, Le Blant, la Gaule pl. LV, 1), einem (verschollenen) Sarkophag in Soissons (Garr. 403, 4, Le Blant ib. S. 14), einem Sarkophagfragment in Vienne (Le Blant ib pl. V, 2)[3]) und einem Sarkophag in Verona (Garr. 333, 1). Ungeachtet kleiner Abweichungen im Nebensächlichen ist der Typus der Kompositionen identisch: der Hauptmann, durch seine Tracht und insbesondere durch kleine Gestalt von den drei anderen an dem Vorgange beteiligten Personen unterschieden, naht mit unter der langen Chlamys verborgenen Händen bittend von links dem Herrn, der sich nach ihm umwendet. Ein Vergleich des Kammreliefs mit den Sarkophagreliefs macht jedes weitere Wort darüber unnütz, daß ersteres eine andere Bedeutung haben muß als diese.

Gleichwohl ist der Vergleich auch in positivem Sinne nicht ohne Gewinn. Wir bemerken, daß beide Kompositionen eine Figur, wohl die charakteristischste, nämlich die eines Hauptmannes, gemein haben. Trägt doch die zweite Person des Kammes über der gegürteten Tunika dieselbe lange Chlamys, die in den Sarkophagdarstellungen dem Haupt-

1) Strzygowski a. a. O. S. 84.

2) In einem Bericht über den Oriens Christianus, Lit. Rundschau 38, 1912, 122.

3) Diese vier Sarkophage — das Bruchstück in Vienne kann man ohne weiteres mit einschließen — stehen sich so auffallend nahe, daß man nicht umhin kann, für sie den gleichen (gallischen) Ursprungsort anzunehmen.

mann von Kapernaum eignet, allerdings mit dem äußerlichen Unterschiede, daß die Chlamys des „Hauptmannes“ auf dem Elfenbeinkamm mit einem viereckigen Einsatzstück, dem Tablion, versehen ist.[1]) Nun aber erinnern wir uns, daß es eine Szene gibt, welcher die gleiche Figur angehört und welche auch den Soldaten umfaßt, wie ihn der Kamm als dritte Person zeigt: es ist das Verhör Christi vor dem die Hände waschenden Pilatus. Schon Strzygowski hatte richtig die erste, mit Tunika, Pallium und Sandalen bekleidete Gestalt des Kammes als Christus bezeichnet, zu Unrecht aber bei dem zweiten Manne ein Diadem über dem Haar und eine Kugel in der Rechten wahrzunehmen gemeint. Beide oder vielmehr die drei, Christus, Hauptmann und Soldat, begegnen uns so zutreffend wieder in der Darstellung der Pilatusepisode des Bassus-Sarkophages (Garr. 322,2), daß von ihr aus für die Lösung des Rätsels, welches die drei Figuren auf der Rückseite des algerischen Danielkammes hinsichtlich der dargestellten Szene und der Ergänzung der Gruppe aufgeben, nur die eine Möglichkeit bleibt: auf dem verlorenen Teil saß Pilatus, vor dem ein Sklave das Wasser bereit hielt. Ob außer diesem Sklaven noch eine andere Person den Landpfleger umgab, mag dahingestellt sein, ist aber im Hinblick auf die Darstellung des Bassus-Sarkophages nicht bloß, sondern auch anderer Sarkophage wahrscheinlich.[2])

Eigentümlich ist dem Kamm, daß er die drei Personen der uns erhaltenen rechten Hälfte der Pilatusszene einzeln neben- und hintereinander stellt, die in sich geschlossene Gruppe, die sie sonst, wo sie zu dreien auftreten, bilden, bewußt und mit Betonung auflösend. Dieses Verfahren ist wichtig für die Beurteilung und Entscheidung der Frage nach der Entstehungszeit des Gerätes. Georg Schweinfurth, dessen Photographien Strzygowski die Unterlage für die Veröffentlichung des Kammes boten, hatte den Eindruck, das Stück stamme vielleicht aus dem 4.—5. Jh. und könnte einer vornehmen Dame angehört haben, die den Kamm beim Untergang von Hipporegius, in dessen Ruinen er gefunden ist, durch die Vandalen 430 n. Chr. gerade in Gebrauch hatte. Strzygowski selbst stimmt zu mit der Maßgabe, daß er die Spanne vom 4.—6. Jh. erweitert.[3]) Ich glaube aber, man kann und muß sie enger fassen. Tatsächlich ist eine Entstehung

1) Über das Tablion und die mit ihm geschmückte Chlamys s. Wilpert, Römische Mosaiken und Malereien, I. Textb. S. 87 ff.

2) Die Darstellungen der Pilatusszene sind verhältnismäßig häufig, weichen aber kompositionell mannigfach voneinander ab, cf. Garr. 323, 4; 331, 2; 334, 2; 335, 2. 3. 4; 346, 1; 350, 1; 352, 2; 353, 4; 358, 3; 366, 2; 445 (Lipsanothek in Brescia); 446, 1 (Brit. Kästchen); 454 (Mailänder Buchdeckel).

3) A. a. O. 86.

vor dem 5. Jh. unmöglich, undenkbar. Einen schlechthin entscheidenden Grund für diese Feststellung habe ich bereits namhaft gemacht; er liegt in jener Auflösung und Auseinanderziehung der „Komposition" unter Anbringung viel leerer Fläche, wie wir sie auf der Rückseite, nicht minder aber auch auf der Vorderseite in der Danielszene sehen und wie sie im schroffen Gegensatz steht zu dem horror vacui, der in steigendem Maße die Plastik des 4. Jhs. bis ins 5. hinein beherrscht.

In der Formensprache wie in der Proportionierung der Figuren steht der Kamm sehr nahe den Reliefs des sogen. britischen Kästchens[1]), auf die auch Strzygowski schon hingewiesen hat[2]), wobei aber diese die höhere künstlerische Qualität nach Mache, Gebärdensprache, innerem Leben unverkennbar voraushaben; im Verhältnis zu ihnen mutet der Kamm durchaus als provinzielle Leistung an. Die vier Passionstäfelchen des britischen Kästchens sind aber fast allgemein als Arbeit aus der Mitte oder der zweiten Hälfte des 5. Jhs. anerkannt.[3]) Derselben Zeit ist auch der algerische Kamm zuzuweisen. Will man das künstlerische Prae der britischen Schnitzereien auch in der zeitlichen Ansetzung zur Geltung bringen, so mag man annehmen, daß der Kamm nach ihnen, vielleicht erst im 6. Jh. entstanden ist.[4]) So sehr ich selbst aber dieses zeitliche Verhältnis der beiden Bildwerke für das wahrscheinliche halte, glaube ich doch, daß der Unterschied im Technischen wie im Gesamtcharakter der Darstellungen viel mehr individuell und örtlich als zeitlich bedingt ist. Damit berühre ich die Frage nach der Heimat des Kammes, die ich zuletzt noch kurz zu prüfen habe.

Daß der Kamm, ganz so wie das britische Kästchen, ein Werk weströmischer Arbeit ist, kann einem Zweifel nicht unterliegen. Der nackte Daniel[5]), den als solchen die östliche (orientalische) Kunst nicht kennt und auch als Ausnahme nicht duldet, ist dafür noch besonderes Zeugnis.[6]) Gehört der Kamm nun mit dem britischen Käst-

1) Garr. 446, 1—4. Dalton, Catalogue Pl. VI. Volbach, Elfenbeinarbeiten n. 57.

2) A. a. O. 85, neben der Sabinatüre.

3) Siehe meine Elfenbeinplastik 32 ff., auch J. Reil, Kreuzigung Christi 109. Wie Volbach a. a. O. n. 57 auch das 4. Jh. für sie wieder noch offen halten kann, ist unerfindlich. Ikonographie der Kreuzigung!

4) Mit dem britischen Kästchen in das 6. Jh. herabzugehen scheint mir untunlich.

5) Auch der Lendengurt hebt die Nacktheit nicht auf.

6) Im Abendlande geht der nackte und der bekleidete nebeneinander her. Doch stellen von 39 (40) römischen Katakombenfresken nur die drei ältesten vor dem 3. Jh. gemalten den Propheten bekleidet dar (Wilpert, Malereien Taf. 5, 1; Taf. 24; Fractio panis Taf. IX Cappella greca), alle folgenden nackt

chen, wie der gleichen Zeit, auch der gleichen abendländischen Heimat an? Ich habe schon darauf hingewiesen, daß mir die mehr provinzielle Art des Kammes gegenüber dem Kästchen auch einen eigenen Bezirk seiner Entstehung zu fordern scheint. Setzt man aber das britische Elfenbeinkästchen nach Rom[1]), so wüßte ich in Erwägung aller Gesichtspunkte nicht, wo der algerische Kamm wahrscheinlicher geschnitzt sein sollte als in dem Lande, da er gefunden und einst getragen worden ist, d. h. in Nordafrika. Dieser These entspricht am besten auch insbesondere die Komposition der Danielszene mit dem schwebenden Habakuk auf der einen und dem schwebenden Engel auf der anderen Seite des Propheten, die in dieser Anordnung gerade und nur wieder in einer Anzahl nordafrikanischer Lampen vertreten ist[2]) und in Nordafrika — denn diese Lampen sind gewiß einheimisches Fabrikat — also zu Hause war.[3])

2. Der Berliner Danielstoff

führt uns künstlerisch und geistig auf einen anderen Boden, in eine andere Welt. Daß es sich auch bei ihm in seiner Hauptszene um die Darstellung Daniels in der Löwengrube handelt, ist gesichert nicht allein durch den Figurenapparat, sondern obendrein durch die beiden In-

(mit Ausnahme von zweien, die ihm das Perizoma geben (s. o. S. 413 Anm. 4). Mit anderen Worten: im Westen ist in den ersten Jahrhunderten nach anfänglichem Zusammengehen mit dem Orient der nackte Daniel herrschend; im 4. Jh. dringt vom Orient her in die westliche Plastik der bekleidete Daniel ein, ohne aber den nackten verdrängen zu können. Nach dem Stande unserer Denkmäler kommen, Morgen- und Abendland zusammengenommen, rund ein Drittel bekleidete Daniele auf sämtliche Darstellungen; dabei ist allerdings zu beachten, daß, wie bemerkt, auf den nackten Daniel (einschl. des mit dem Perizoma versehenen) allein in den römischen Coemeterien 34 (35) Darstellungen treffen.

1) Siehe meine Elfenbeinplastik a. a. O. Reil a. a. O. sagt „römische oder italische Arbeit“. Speziell Rom scheint mir aber das nächstliegende.

2) S. o. S. 416.

3) Strzygowski a. a. O. 86 will „selbst dann, wenn sich eine nordafrikanische Schule unter plastischen Arbeiten der altchristlichen Zeit nachweisen ließe,“ sie durchaus von antiochenischem Einfluß abhängig sein lassen und an dem algerischen Kamm diesen Einfluß bemerken an dem Löwen, den er in Beziehung bringt zu den beiden Löwen neben der Vase auf der unteren Querleiste an der Vorderseite der Kathedra des Maximianus, Garr. 414 A. Ich vermag diesen Zusammenhang zwischen dem Löwen dort und den Löwen hier nicht zu erkennen, sehe vielmehr, daß beide künstlerisch und in ihrem ganzen Habitus nichts miteinander zu tun haben. — Lockend und lohnend wäre die Aufgabe, den Kamm mit den mancherlei nordafrikanischen altchristlichen Skulpturen zu konfrontieren; ihr kann aber an dieser Stelle nicht nachgegangen werden.

schriften bezeugt, die ausdrücklich den die Speise bringenden Habakuk und den unter den Löwen weilenden Daniel nennen.

Aber welche Figur ist Daniel?[1]) Strzygowski hatte, irregeleitet von dem schmalen Querstreifen und den kleinen Bogenlinien über ihren Oberarmen, geglaubt, in der zweiten Gestalt nicht ihn, sondern einen Engel erkennen zu müssen. Zwar gesteht er, glaubhaft erscheine ihm das selbst nicht. „Es wäre zu sonderbar, den Engel in halbpersischem Kostüm auftreten zu sehen. Auch würden für die dritte Gestalt rechts, die dann Daniel wäre, die ihm zugewendeten Löwen fehlen. ... Schließlich wird man aber doch auch mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß wir links die Danielgruppe haben und in der Mitte eine dritte unbenannte Gestalt in sehr reichem, vornehmem Kostüm."[2])

Daß der Betende zwischen den beiden Löwen rechts neben Habakuk, dem dieser die Speise zuträgt, in der Tat kein anderer als

1) Für die Beschreibung des Stoffes im Ganzen verweise ich auf Strzygowski, Orient oder Rom, 91 ff. Doch sei nach einer Untersuchung des sehr zerstörten Originals, das, mit dem Gegenstück, dem Petrusstoff, Strzygowski ebda. 98 ff. und Taf. V, aufgezogen im Berliner Kunstgewerbemuseum verwahrt wird, folgendes bemerkt: Die äußerste noch erreichbare Breite ist 1,89 m, die Gesamthöhe 1,60 m (nicht 1,50, Strz. S. 96). Die Leinwand ist rot gefärbt, so, daß das Rot die Figuren und alles Figürliche ausspart. Strz.s Reprodukion gibt verkleinert und schwarz die Kopie wieder, die von dem Maler Lübke in $^{1}/_{5}$ des Originals gefertigt ist (die in Aussicht gestellte farbige Publikation J. Lessings, cf. Strz. 91, ist nicht erschienen). Lübkes Kopie ist in jedem Betracht ausgezeichnet, im Gesamteindruck wie in allen Einzelheiten und im Stil durchaus zuverlässig und treu. Nur in ganz Wenigem und Unbedeutendem bietet sie kleine Abweichungen von der Vorlage, sieht sie z. B. etwas mehr als noch vorhanden ist; so sind am Unterkörper des Habakuk die Lücken der Leinwand stärker und ausgedehnter als es nach der Wiedergabe den Anschein hat, desgleichen am Unterkörper des Daniel. Durch das erste Martyrion auf dem oberen Randstreifen geht von links nach rechts leicht ansteigend ein schmaler Schlitz, der das Dach von dem Baukörper scheidet. Von dem Löwen r. ist etwas mehr angegeben als das Original noch enthält; gleichwohl ist das geringe Plus durchaus zutreffend nach Umriß und Gestalt. Am wichtigsten und empfindlichsten ist die nicht absolut mit dem Original sich deckende Wiedergabe an einer Stelle, die für die Bestimmung der Hauptfigur von höchster, entscheidender Bedeutung ist. Nämlich zur Seite des Nimbus des Orans rechts läuft und verläuft sich der oberste helle kurze Streifen nicht in so starker Bogenlinie wie auf der Kopie, sondern viel flacher, horizontaler. Links neben dem Nimbus ist der Stoff stark zerstört; doch ist da ein Bogenrestchen vorhanden, das eher mit der Wiedergabe stimmt. Daß die Mütze, die der Betende auf dem Lockenkopf trägt, reich verziert sei, Strz. 92, ist zu viel gesagt; es ist eine einfache phrygische Mütze.

2) Strzygowski, Orient oder Rom 96.

Daniel ist, muß unbedingt bejaht werden.[1]) Zum ersten ist es unerhört, daß in der Danielszene nicht der Prophet, sondern der Engel inmitten der Löwen steht. Zum zweiten geschieht es nie und nirgends, daß ein Engel das persische Kostüm und die phrygische Mütze trüge. Die Tracht der Engel ist Tunika bzw. Dalmatika und Pallium und um das Haar — aber kaum vor dem 6. Jh. und auch dann niemals regelmäßig — die Taenie.[2]) Dagegen ist die Ausrüstung des Betenden auf dem Berliner Stoff die der drei Jünglinge und Freunde Daniels, Sadrach, Mesach und Abod-Nego, die dem Nebukadnezar die Anbetung seines Götzen verweigern und dafür in den glühenden Ofen geworfen werden (Dan. 3) — zwei Szenen, von denen namentlich die zweite der altchristlichen Kunst eines ihrer beliebtesten Motive abgegeben hat —, und Daniels selbst, wo er in der Löwengrube bekleidet erscheint, jedoch so, daß letzterer außer der Tracht der drei Jünglinge mehrfach auch andere Kleidung trägt.[3]) Endlich zum dritten kann von einer Beflügelung des Jünglings, wie sie Strzygowski meinte sehen zu können, keine Rede sein. Strzygowski wollte zwischen dem Nimbus und den Schultern „Bildungen, die wie Flügel aussehen", bemerken: „in Bogen aufsteigend", beschreibt er, „sind sie quergestreift und mit federartigen Strichlagen besetzt".[4]) Das Original zeigt dicht über den Oberarmen kurze, schmale, senkrecht gestrichelte, an den äußeren Enden — links, auch in der Abbildung, besonders deutlich — mit einem geraden Strich begrenzte horizontale Doppelstreifchen, darüber links eine kleine Bogenlinie, rechts eine entsprechende breitere, die aber nicht die Rundung hat, welche die Abbildung bietet, sondern, wie schon hervorgehoben, flacher nach rechts ins Leere läuft.[5]) Wären diese Bildungen Flügel, so wären sie so verkümmert und verkrüppelt wie möglich. Aber hätte der Zeichner, dieser so gewandte Zeichner, hier Flügel anbringen wollen, so müßten und würden sie

1) Zwar hat inzwischen Leclercq in Cabrol's Dictionnaire II 1, 805, die Auffassung des betenden Jünglings zwischen den Löwen als Daniel bereits als selbstverständlich vertreten — sie ist es eigentlich auch — und das Schwanken Strzygowskis mit keiner Silbe erwähnt oder gar widerlegt; gleichwohl scheint mir die genaue Feststellung des Sachverhaltes nicht überflüssig zu sein.

2) Vgl. meine Engel 242, 256.

3) In der persischen Tracht erscheint Daniel z. B. auf dem Holzkamm aus Achmim im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin, Forrer, Die frühchristl. Altertümer Taf. XII, 1, Wulff, Beschreibung n. 288; auf dem koptischen Holzkonsol aus Bawît ebda., Wulff n. 242; auf dem Sarkophag in Ravenna Garr. 332, 3 u. a. Exomis: Wilpert, Malereien Taf. 5, 1; Taf. 25; Tunika: Kraus, Real-Encyklopädie II, 273, Fig. 118 (Lampe) u. a.

4) A. a. O. 92. 5) S. o. S. 422 Anm. 1.

unfraglich anders aussehen als diese gemusterten starren, festumrissenen Querleistchen. Als was diese in Wirklichkeit gemeint sind, ist auch mir freilich nicht recht klar geworden. Aber Flügel, daran ist nicht zu zweifeln, sind es nicht. So haben wir denn in dem betenden Perserjüngling keinen anderen zu erkennen als den, welchen zu allem Überfluß auch die zu ihm gehörende Beischrift nennt: Daniel.[1])

Entfällt demnach jede Möglichkeit, die dritte Gestalt mit Daniel zu identifizieren, wer ist diese dann? Die Beischrift, die einst rechts auch neben ihr zu lesen war, ist verschwunden, mit ihr aber auch noch der größte Teil ihrer Gestalt. Was von ihr noch zu sehen, ist immerhin nicht unwesentlich: sie war aufs kostbarste bekleidet, nimbiert wie Habakuk und Daniel, erhebt senkrecht den rechten Unterarm. Diese Armhaltung ist innerhalb der Komposition vor allem bezeichnend; sie sagt uns: der dritte ist nicht als betender, sondern als staunend teilnehmender dargestellt.[2])

Aber sogleich erhebt sich die Frage: gehört auch er zur Danielszene, oder steht er für sich gesondert bzw. in Verbindung mit einer etwaigen zweiten Szene? Zwar kann zugunsten der letzteren Annahme darauf hingewiesen werden, daß er von Daniel abgerückt und ihm erheblich ferner ist als Habakuk. Dennoch entscheidet zweierlei für die erste Alternative: 1. dies, daß er die Rechte in verwunderter Teilnahme nach links hin erhebt, also zu Daniel in Beziehung steht, 2. daß Daniel sich deutlich ihm zuwendet und nicht etwa gerade aus dem Bilde heraussieht oder dem Habakuk sich zukehrt.

Innerhalb dieser Feststellung aber eröffnen sich zur Benennung der dritten Persönlichkeit nach Maßgabe analoger Danielszenen folgende

1) Strzygowski a. a. O. 92 f. findet es auffallend, daß die Beischrift rechts so weit von der Gestalt zwischen den Löwen abstehe, noch auffälliger dies, „daß bei der dritten Gestalt rechts eine andere Beischrift links neben ihr fehlt". Das will ihn bestärken in der Vermutung, daß die dritte Gestalt Daniel und die zweite der Engel sei, indem dieser den von links nahenden Habakuk mit der Rechten einführe bzw. dem vermeintlichen Daniel zuführe. Allein 1., um mit dem letzten zu beginnen, verkennt diese Annahme die Haltung der Mittelfigur, die eben die Haltung des Betenden und nicht die des Einführenden ist; 2. kann es nicht auffallen, daß die dritte Figur links neben sich keine eigene Beischrift hat; denn die ihr zukommende Beischrift folgte auf dem zerstörten Stoff rechts, wie ja die Ordnung aller Beischriften diese ist: auf dem oberen Streifen über jedem Gebäude, auf dem Hauptstreifen neben den Figuren rechts.

2) Zum Gestus vgl. z. B. die jugendlichen Begleiter Christi in der Blindenheilung des Elfenbeinkammes aus Antinoë im Museum zu Kairo, Strzygowski in Röm. Quartalschrift 12, 1898, Taf. I, 2 zu S. 9 ff. und Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire, Koptische Kunst S. 104 f. n. 7117.

Möglichkeiten[1]): 1. daß sie einer der Ankläger ist, 2. daß sie ein Wächter ist, 3. daß sie ein Engel ist, 4. daß sie der König Nebukadnezar ist. Einer der Ankläger — Dan. 6, 24 — ist aller Wahrscheinlichkeit nach beigegeben in der eigenartigen und einzigartigen Darstellung der Danielszene auf der Schmalseite eines künstlerisch sehr geringen gallischen Sarkophages in Lucq-de-Béarn (Le Blant, la Gaule pl. XXVII, 3), wo ihm auf der anderen Seite Daniels (links) ein mit dem Stock heranschreitender Mann — Nebukadnezar? — entspricht, dem Daniel (nackt) mit hocherhobenem rechtem Arm sich zuwendet, während er, gleichfalls wider alle Regel, den linken Arm gesenkt hat. Aber es genügt, wenn wir uns erinnern an ihre ungemein vornehme Gewandung und vor allem an ihren Nimbus, den Gedanken an den Ankläger bei der dritten Figur des Berliner Stoffes auszuschalten. Beides macht es auch unmöglich, in ihr einen Wächter zu erkennen, wie ihn besonders charakteristisch die Elfenbeinpyxis des Brit. Museums aus der Sammlung Garthe in Köln[2]) mit Stab in der Linken und staunend erhobener Rechten neben den Danielbaldachin stellt. Ihre Auffassung als Engel verbietet sich infolge ihrer Flügellosigkeit[3]), ganz abgesehen davon, daß kein einziges (sicheres) Beispiel einer Danielszene bekannt ist, in welcher Habakuk wie hier auf der einen Seite heranschreitet und der Engel gegenüber auf der Erde steht.[4]) So bleibt die vierte Möglichkeit, und sie ist die, welche mir in der Tat die wahrscheinlichste, die zutreffende dünkt. Unter allen Nebenfiguren, bärtigen und unbärtigen, mit denen die Darstellungen Daniels in der Löwengrube außer Habakuk erweitert sind, hat die, die man als Nebukadnezar bezeichnen kann, die meiste Anwartschaft, als solche anerkannt zu sein.[5]) Auf Nebukadnezar paßt in dem Berliner Stoff aber am besten die luxuriöse Kleidung, die gerade dem König ansteht, vor allem aber paßt auf ihn auch die Gebärde der rechten Hand; denn der König ist es, der im Bibeltext in der Morgenfrühe zu Daniel hinauseilt und zu ihm sagt

1) Ganz fernliegende erwähne ich nicht.

2) Elfenbeinplastik S. 189, Fig. 8. Dalton, Catalogue Pl. X, b.

3) Es ist keinerlei Spur von Flügeln vorhanden. Als Engel aber müßte unsere Figur Flügel haben; denn über die flügellose Zeit der Engel, die bis zum Ausgange des 4. Jhs. reicht, ist der sicher erst später entstandene Stoff längst hinaus, s. u.

4) Vgl. die nordafrikanischen Lampen, auf denen Habakuk und der Engel beiderseits in der Höhe schweben, s. o. S. 416 und 421.

5) Vgl. außer dem zuvor genannten Sarkophag in Lucq-de-Béarn den Sarkophagdeckel in Arles Le Blant, Arles pl. XX. 2, den Sarkophagdeckel in Rom, Lat. 190, Garr. 384, 5, die Sarkophage Lat. 175, Garr. 367, 1, Lat. 189, Garr. 367, 2 (oder ist der Jugendliche links der Engel Dan. 6, 22?). Zur Sache s. meine Engel 248 ff., bes. 251 f.

(Dan. 6, 20 ff.): Daniel, serve Dei viventis, Deus tuus, cui tu servis semper, putasne valuit te liberare a leonibus? Und Daniel wiederum wendet sich dem König zu und regi respondens ait: Rex, in aeternum vive! Deus meus misit angelum suum et conclusit ora leonum etc. Anstoß an dieser Bestimmung könnte nur der Nimbus erregen. Aber auch er läßt sich bei dem König, der den Daniel rettet, rechtfertigen und begreifen, zumal der Zeichner des Stoffes auf große Nimben offensichtlich Gewicht gelegt hat.

Der Berliner Danielstoff stammt gleich dem Petrusstoff aus Ägypten (Achmim).[1] Es besteht kein Bedenken, ihn auch in Ägypten gewebt und mit seinem Bildwerk geschmückt sein zu lassen. Und doch scheint mir gewiß, daß seine stilkünstlerische Heimat und sozusagen seine gesellschaftliche Atmosphäre außerhalb Ägyptens liegt. Es ist vom Orient her befruchtete, hieratisch-byzantinische Hofkunst und hieratisch-byzantinischer Hofprunk, der sich hier in Reinkultur darbietet. Was wir sonst an figürlichen koptischen Stoffen kennen, trägt durchweg einen anderen, im ganzen derb-schlichteren Charakter. So möchte ich glauben, daß der eigenartige Berliner Danielstoff nebst dem Petrusstoff, beide, wie Strzygowski wahrscheinlich gemacht hat, wohl zunächst als Behang an einem Ziborium oder dergleichen verwendet, zwar in (Mittel-)Ägypten hergestellt, nach Art und Gehalt aber doch das Erzeugnis byzantinischer Kunst ist.

Daß er stilistisch wie ikonographisch zu dem im ersten Teil besprochenen algerischen Kamm gerade um der Gegensätzlichkeit willen ein besonders lehrreiches Gegenstück bildet, wurde bereits ausgesprochen.[2] Daß er aber auch an völlig anderer künstlerischer Stelle steht wie die Elfenbeindenkmäler, die Strzygowski zum Vergleich heranzieht: die wiederholt genannte Pyxis in London und die Pyxis aus Nocera Umbra in Rom, muß ausdrücklich betont werden, so offensichtlich es auch ist. Der Wesensunterschied erklärt sich aus der Tatsache, daß wir in den erwähnten Schnitzereien Werke echt syro-

1) Strzygowski a. a. O. 104.

2) Ich möchte hierbei die höchst charakteristische unterschiedliche Aufmachung und Haltung der beiderseitigen Löwen eigens hervorheben. Daß sie auf dem Kamm sich dem Propheten zuwenden, auf dem Stoff sich von ihm abwenden und den Kopf nach ihm umdrehen, fällt besonders auf. Das Motiv, die Tiere zurückschauen zu lassen, findet sich ebenso in der Darstellung der Schafe zu seiten des Pastor bonus. Die eine und die andere Weise ist kein Unterscheidungsmerkmal zwischen Osten und Westen; aber was die Danielszene betrifft, so ist der Typus mit den zurückschauenden Löwen im Osten viel beliebter als der Typus mit den dem Propheten zugekehrten Löwen, im ganzen nach dem Stande unserer Denkmäler der letztere Typus sehr viel häufiger als der erstere.

palästinensischen Schaffens haben[1]), während der Daniel- und der ihm gleichgeartete Petrusstoff echt byzantinisches Gepräge tragen.

Und zwar scheint mir dieses charakteristische Gepräge kein anderes zu sein als das der Ära Justinians. Wenn Strzygowski für ihn das 4. Jh. meint vorschlagen zu dürfen[2]), so erweist sich diese frühe Datierung schon um des Kreuznimbus willen, den Christus auf dem Petrusstoff trägt, als unhaltbar. Die wahrscheinlichste Zeit, die wir für ihn anzunehmen haben, ist das 6. Jahrhundert.

Berlin. **Georg Stuhlfauth.**

1) Diese Pyxiden fügen sich einschließlich der Pyxis des Provinzialmuseums in Trier, Volbach n. 50 und Taf. VII a (nicht a und b!), deutlichst zusammen mit der Berliner Pyxis einerseits, welche das schönste und gewiß auch älteste Erzeugnis der ganzen Gruppe ist (Volbach n. 44, wohl aus der ersten Hälfte des 5. Jhs., nicht älter!), und mit der ganzen von mir einst als Monzeser bezeichneten, sich um die große Tafel aus Murano sammelnden Gruppe andererseits. Damit berichtige ich auch zugleich meine Lokalisierungen, wie ich sie in meiner Elfenbeinplastik S. 18 ff. und S. 112 ff. vertreten habe. Es war das Ei des Kolumbus, die sogen. Monzeser Gruppe in der Heimat der Monzeser Ölfläschchen selbst entstanden sein zu lassen. Übrigens wiederhole ich hier nur, was ich bereits an anderen Stellen, ohne daß es, wie es scheint, genügend beachtet wurde, ausgesprochen habe, cf. meinen Bericht über kirchliche Kunst im Theolog. Jahresbericht 24, 1904, 1177 und 29, 1909, 445.

2) A. a. O. 112.

Der illustrierte griechische Physiologus der Ambrosiana.

Während uns vom lateinischen Physiologus eine Reihe Handschriften erhalten sind, die mit Miniaturen geschmückt sind, weist einstweilen die Gruppe der griechischen Hss. nur ein einziges, weiteren Kreisen bekannt gewordenes Exemplar auf, das Bilderschmuck enthält. Es ist die durch Strzygowski bearbeitete Physiologus-Hs. der Bibliothek der Εὐαγγελικὴ Σχολή in Smyrna.[1]) In dieser Veröffentlichung konnte schon (S. 4, 7, 69) auf 2 weitere griechische Hss. hingewiesen werden, die ebenfalls Textillustrationen in Form von Federzeichnungen enthalten, eine Physiologus-Hs. der Ambrosiana und eine weitere in Turin; ihre Textform wurde durch Zuretti[2]) bekanntgemacht. Über den Bilderschmuck ist aber auch von ihm außer einer ganz allgemeinen Notiz nichts weiter gesagt worden; ich möchte daher im Nachstehenden den Versuch machen, die Zeichnungen wenigstens der Ambrosianischen Hs. näher zu beschreiben und zu charakterisieren. Sie sind nach den Angaben Zurettis jedenfalls viel zahlreicher, als die des Turiner Exemplars, in dem nur einige Kapitel Zeichnungen enthalten. Zudem ermöglichen sie auch, die zeitliche Ansetzung der Hs. noch schärfer zu bestimmen, als es durch den paläographischen Befund geschieht. Es ist eine Pergament-Hs., in der die ersten Blätter am Rande stark lädiert sind, so daß auch die Illustrationen gelitten haben. Der Physiologustext reicht von Fol. 1—39r°. Daran schließen sich eine Reihe verschiedenartiger kleiner Texte, so die Namen der 12 Apostel, der 72 Jünger, der 21 Propheten, der Erscheinungen des Herrn vor und nach seinem Tod; der Abgarbrief mit der Antwort Christi, ein kurzer Abschnitt über die 7 Gaben Adams und schließlich einige astronomische und astrologische Bemerkungen. Darenberg und Pitra[3]) verwiesen sie ins 10. Jh., Zuretti mit viel mehr Berechtigung ins 12., die

1) Jos. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus, der Kosmas Indicopleustes u. Oktateuch, nach Hss. der Bibliothek zu Smyrna (Byz. Archiv H. 2) Leipzig 1899.

2) In Studi italiani di filologia classica V (1897).

3) Spicilegium Solesmense III p. LXIII n. 5.

Herausgeber des Kataloges der Ambrosiana gar erst ins 13.[1]) Nach einem hs. Eintrag auf einem der Rückseite des ersten Blattes aufgeklebten Pergamentstreifen wurde die Hs. 1606 in Tarent erworben: Emptus cum aliis aliquot codicib. vadse bonis Tarenti 1606.

1. Fol. 1 r°. Das Blatt ist nur auf der Vorderseite in größeren Bruchstücken enthalten, während die Rückseite verklebt ist. In der unteren Hälfte der Vorderseite, umrahmt von einer rechteckig umgeführten Doppellinie, ist ein ruhender Löwe dargestellt; der Hals des nach rückwärts gelegten eberartigen Kopfes ist zerstört. Der lange Schwanz ist zwischen den Beinen über die Hüften gezogen und endigt rein ornamental in eine Art Lindenblatt. Dargestellt ist der symbolisch ausgedeutete Schlaf des Tieres, das im übrigen keinerlei Ähnlichkeit mit der Wirklichkeit aufweist.

2. Fol. 1 v° enthält in der unteren Partie eine Doppeldarstellung des Phönix. Zunächst in der Grabesruhe, aber im Begriff, zu neuem Leben wieder zu erstehen. Wir sehen einen oblongen Behälter, von einem Giebeldach überdeckt, das in drei Reihen übereinanderliegenden Ziegelbelag und an den unteren Enden menschenkopfartige Masken enthält, somit einen Sarkophag darstellen soll. In dem Behälter liegt ein roh gezeichnetes Tier zwischen Stauden und Zweigen, wohl das aromatische Reisig, auf dem der Vogel sich verbrannt hat. Seine Gestalt ähnelt im Hinterteil einer Raupe; aus dem Rücken wächst bereits ein Flügel; der Vorderleib stützt sich auf zwei Beine. Der Kopf zeigt zwei kleine Hörnchen. In der zweiten Darstellung fliegt der Phönix als Vogel von dannen, hinter ihm ein Mann, von dem aber nur der obere Teil erhalten ist, so daß nicht zu sehen ist, ob er stand oder saß. Die Rechte streckt er nach dem Vogel aus. Es ist wohl der Priester des Sonnengottes von Heliopolis.

3. Fol. 2 r° ist oben mit einer gutgezeichneten Ranke als Bordüre versehen, die beiderseits in einen Tierkopf endigt. Darunter ist der Wiedehopf dargestellt: untereinander je ein Paar sich gegenüberstehender Vögel ohne besondere Charakterisierung, außer drei Kreuzen, die über dem Kopfe eines jeden angebracht sind. Was diese bedeuten sollen, weiß ich nicht zu sagen. Auch der Charadrius hat die gleiche Beigabe. Die Vögel links scheinen die Jungen zu sein, die ihren Eltern gegenüber die Augen auslecken und die Federn ausrupfen, um ihnen verjüngte Jugend zu geben. Die Wirkung ist auch bereits dargestellt, insofern auf der rechten Seite der Tiere die Federn wieder gewachsen sind.

---

1) Catalogus codicum graecorum bibliothecae Ambrosianae. Digesserunt Aemidius Martini et Dominicus Bassi. I (Mil. 1906) n. 274.

4. Auf der gleichen Blattseite, unterhalb der Wiedehopf-Szene, gewahrt man noch die W i l d e s e l g e s c h i c h t e. Das Bild veranschaulicht das Wesentliche dieser Tierlegende, wonach der Wildesel die männlichen Jungen entmannt, damit sie nicht zeugen. Von links nach rechts gewendet zwei Esel, von denen der vordere größere hoch aufspringend das Zeugungsglied weit ausstreckt, den offenen Mund wie zum Schreien nach rückwärts richtet; der kleinere, wohl junge dahinter, kauert auf den Hinterbeinen, indes die vorderen leicht erhoben sind. Von den Geschlechtsteilen sind nur die Hoden sichtbar. Das Junge beißt dem größeren Wildesel in den Hinterteil, oder sucht zu saugen. Hinter dieser Darstellung ist noch ein Baum zu sehen, um dessen Stamm sich etwas wie eine Schlange windet. Die kahlen Zweige sind hornartig nach unten gebogen. Nur aus der obersten Spitze wächst eine große Frucht, wohl eine Veranschaulichung der ἑρμηνεία dieser Geschichte: εὐφράνθητι στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον ἡ οὐκ ὠδινοῦσα, ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα.

5. Fol. 3 r⁰. D a r s t e l l u n g d e r N a t t e r, und zwar des Ausschlüpfens der Jungen aus dem Muttertier. Letzteres im oberen Teil durchaus als weibliches menschliches Wesen geschildert, ohne besonderen Ausdruck geradeaus blickend, die Rechte nach unten ausgestreckt, die Linke ein wenig nach oben; von der Nabelgegend an entwickelt sich aus diesem Oberkörper ein nach rechts gerichteter Schlangenleib, der aber großenteils durch das Ausbröckeln des Pergaments in Verlust geraten ist. Der Ansatz des Schlangenleibes an den menschlichen Oberkörper ist derart, daß letzterer wie aus einem Sack herauszuragen scheint. Aus der rechten Hüfte dieses Zwitterweibes, etwas unterhalb des Ansatzes der zwei verschiedenen Körperhälften, ragt ein männlicher Oberkörper heraus, stark rückwärts gebeugt, die Linke nach oben, die Rechte nach unten gestreckt; desgleichen aus der linken ein weiblicher, der die gleiche Haltung wie das männliche Gegenüber zeigt.

6. Fol. 4 r⁰. Der größere Teil dieser Blattseite wird von einer Illustration des S c h l a n g e n k a p i t e l s ausgefüllt, an die sich auf der Rückseite des Blattes und auf beiden Seiten des folgenden drei weitere anreihen. Von den vier Eigenschaften der Schlange, von denen der Physiologus zu berichten weiß, sind anscheinend drei berücksichtigt. Die große Darstellung auf der Vorderseite zeigt ein seltsames baumartiges Gestell, mit phantastischen, weit ausladenden Ästen, an denen zum Teil große, Granatäpfeln gleichende Früchte hängen; der Stamm selber endigt aber in einen kelchartigen, fast wie mit Perlen besetzten Abschluß, der wohl auch eine solche Frucht darstellen soll. Der untere

Teil des Stammes verbreitert sich merklich und ist mit bandartigen Linien überzogen. Quer durch oder vor diesem Schaft ist eine Schlange gelegt, mit leicht eingeringeltem Schwanz. Eine ähnliche Darstellung und ebenfalls in gleicher Verbindung mit der trinkenden Schlange wie in den Ambrosianischen Hss. scheint auch der Smyrnenser Codex zu enthalten.[1]) Strzygowski nimmt an, daß die Schlange von einem Strauche fresse; hier aber ist deutlich ein Durchschlüpfen des Tieres durch eine Ritze eines alten Baumes (ῥαγάδα στενήν) veranschaulicht, zum Zweck, die alte Zeit abzustreifen und jugendlich zu werden. Das Bild der Rückseite unten ist in ganz kleinem Maßstab gehalten. Es zeigt einen oblong-eingerahmten Wasserteich und halb darüber gelegt eine trinkende Schlange, die vorher ihr Gift abgelegt. Auch dieses Motiv ist in der Hs. der Smyrnenser Bibliothek verwertet.

Auf den beiden Seiten von Fol. 5 ist die Besonderheit der Schlange in zwei Darstellungen illustriert, daß, wenn sie einem nackten Menschen begegnet, sie flieht, wenn einem bekleideten, sie ihn angreift. Im ersten Bilde schreitet ein nackter Mensch mit Brüsten vorwärts nach rechts; die erhobene Rechte schwingt nach rückwärts einen Stab, die Linke ist in der Abwehr nach vorn gerichtet gegen eine aufrecht stehende Schlange, die sich nach rechts wendet. Auf der Rückseite hält in einem zweiten Bild ein völlig bekleideter Mensch in der Linken eine zusammengerollte Schlange, deren Kopf emporzüngelt, indes die Rechte ein langes Messer gegen die Schlange zückt. Unterhalb der Schlange ist ein abgetrepptes Gestell zu sehen.

7. Die drei weiteren Blätter Fol. 6 r⁰—8 r⁰) bringt in fünf Einzeldarstellungen die Illustration zum A m e i s e n k a p i t e l. Im ersten ist links das Lager der Ameisen in Gestalt eines von zwei Reifen umzogenen Kreises dargestellt. Im Innern fünf Ameisen mit Weizenkörnern, die auch noch zwischen den zwei Reifen aufgehäuft sind. Nach rechts und unterhalb vier gleichfalls mit zwei Linien umzogene Hügel, auf denen Körner liegen. Einer davon zeigt einen Ausschnitt, der wohl das Loch zum Einkriechen darstellen soll. Dazwischen wandern Ameisen mit und ohne Körner; die nächste Zeichnung auf Fol. 6 v⁰ zeigt in der unteren Hälfte fünf Ähren, an deren Halm Ameisen emporklettern (die zweite Eigenschaft des Tieres). Auf Fol. 7 v⁰ folgt als drittes Bild wieder die gleiche Situation wie beim ersten, nur daß der Lagerkreis fehlt und der erste Hügel mit dem Einkriechloch leer ist. Auf Fol. 8 v⁰ sind dann nochmals vier Ähren mit kletternden Ameisen zu sehen; bei einer der Ähren ist die Schraffierung auch noch auf den Halm ausgedehnt, wohl zur Andeutung, daß es eine Gerstenähre ist, welche die Ameisen meiden.

1) Vgl. S t r z y g o w s k i a. a. O. S. 22.

8. Die Zeichnung auf Fol. 9 r⁰ ist dem Gegenüber von Centaur und Sirene gewidmet. Ersterer mit männlichem Oberleib und bärtigem Kopf, die Arme gegen die Sirene gerichtet, der Hinterleib eines Pferdes ist ihm fast wie ein Sack aufgestülpt. Die Sirene mit weiblichem Oberleib und Kopfputz endigt in einen Raubvogelleib; ihre Rechte ist ebenfalls erhoben; die Linke hält einen gekrönten Kopf.

9. Den Igel behandeln Text und zwei Illustrationen auf Fol. 9 v⁰ und 10 r⁰. Was die erste Zeichnung bedeuten soll, ist schwer zu enträtseln. Innerhalb eines von zwei Linien gezogenen Rahmens ist ein labyrinthartiges Flechtwerk in der Art der nordischen Flechtornamente romanischer Zeit dargestellt. Die zweite Zeichnung zeigt einen Weinstock, einen Baum von höchst seltsamer Bildung; um den Fuß windet sich bandartig eine Ranke; am Stamm sind regelmäßige, kugelartige Knoten angebracht, wie bei den Säulen der romanischen Spätzeit, die Äste greifen wie eckig gebrochene Schienen aus, auch sie umsponnen von Flechtbändern. Zwischen den Zweigen hängen Igel freischwebend, drei liegen bereits am Boden und haben an ihren Stacheln aufgespießte Traubenbeeren.

10. Die Fuchsfabel wird auf Fol. 11 r⁰ illustriert. Das schlaue Tier liegt scheintot auf dem Rücken; auf ihm stehen zwei Vögel, die Raben sein sollen, der eine links pickt auf dem Bauch des Fuchses herum, der rechts steht zwischen dessen Hinterbeinen. Eine zweite Darstellung darunter zeigt den Fuchs aufgesprungen; den einen Raben ist er gerade im Begriff zu verschlingen. Der zweite hängt noch ängstlich flatternd an seinem Schwanz. Die zwei Zeichnungen können am besten vergegenwärtigen, wie auch die Ameisenbilder, wie sich der Illustrator bei aller Unbeholfenheit der formalen Gestaltung ängstlich an den Buchstaben hält und alles Nebenwerk beiseite läßt.

11. Fol. 12 r⁰ schildert das Schlafen des Panthers, allerdings wenig bezeichnend. Die Höhle, in die sich das Tier zurückgezogen haben soll, ist ein sehr komplizierter regelrechter Rhombus mit abgetreppten Seiten; darin kauert es mit zwischen den Hinterbeinen durchgezogenem Schwanz.

12. Die Fabel der sich verjüngenden Sonneneidechse folgt auf der Vorderseite des folgenden Blattes. Die Mauer, durch deren Ritze das Fabeltier nach Osten zur Sonne aufblickt, ist als Rundgebäude dargestellt, wie das Grab des Herrn auf dem bekannten Trivulzi-Diptychon von Mailand, mit Zeltdach und quadrierter Untermauer. Aus letzterer ragt ein unförmliches Tier mit langem, gleichmäßig dickem Leib, zwei unbeholfenen Beinen und einem froschartigen Kopf.

13. Die zwei Bilder auf Fol. 13 r⁰ und 14 v⁰ behandeln die Ge-

schichte des Elefanten, aber nur den einen Zug, wie er sich fangen läßt mittels eines halb abgesägten Baumes. Dieser ist nicht als Naturgebilde dargestellt, sondern derart stilisiert, daß er eher einem kunstvoll geschreinerten Brett mit aufgedrechselten Kugeln gleichsieht. Das obere Ende des in der Mitte entzweigesägten Brettes ist im Fall nach links geneigt. Vor dem Baum, aber nicht auf dem Boden, sondern wie in der Luft schwebend liegt der Elefant auf dem Rücken. Rechts oben ein kleineres Tier, das nach dem Text dem großen zu Hilfe kommen soll, das aber in gleicher Lage dargestellt ist. Der Zeichner scheint das Versehen während der Arbeit gemerkt zu haben, weshalb er den kleineren Elefanten nicht fertig zeichnete. Die Rettung wird dann im folgenden Bilde geschildert: Vor dem abgebrochenen Baum steht das große Tier, das kleine unterhalb mit in die Höhe gerichtetem Rüssel.

14. Die Selbstopferung des Pelikans für die eigene Brut ist in üblicher Weise dargestellt (Fol. 15 v°). Das Tier hat nicht die Brust, sondern den langen gebogenen Hals geöffnet, in dessen Innerem die Nahrung wie angehäufte Steine zu sehen ist. Von rechts und links nahen zwei Junge.

15. Ohne Bezugnahme auf das Charakteristische des Textes ist fol. 16 auf der gleichen Blattseite unten der Nachtrabe geschildert. Auf dem Dach eines Hauses sitzt ein Rabe; seine ganze Sorgfalt hat der Zeichner wieder auf die Behandlung der Architektur verwendet. Das Mauerwerk ist quadriert. Das Dach als kompliziertes Dachstuhlgebälk gegeben; der Firstbalken an beiden Enden nach unten eingerollt.

16. Fol. 17 r° enthält die Darstellung des Adlers, der sich eben an der Sonne verjüngt hat und nun kopfüber nach unten stößt, um sich in einem reinen Quell zu baden. Von letzterem ist nichts zu sehen; vielmehr ist unten ein kleinerer Adler angebracht, dessen Bild wohl die Wirkung der Verjüngung andeuten soll.

17. Die Fabel des Vogels Charadrius ist in zwei zusammengehörigen Zeichnungen (Fol. 17 v° und 18 v°) zur Darstellung gelangt. Der Kranke in einem von durchbrochenen Seitenstücken umgebenen Bett, auf dessen Rand Charadrius sitzt, der einen Schwanz wie ein Pfau und auf dem Kopf drei Kreuze hat. Unverwandten Blickes sieht er den Kranken an, um dessen Gebresten in sich einzusaugen. Im folgenden Bilde fliegt er der Sonne zu, die als menschliches Antlitz gebildet und von Strahlen auf der dem Vogel zugewendeten Seiten umgeben ist.

18. Nicht recht verständlich ist das Walfischkapitel illustriert. Der Zeichner kopierte offenbar aus einer älteren Vorlage die Sage von den Schiffern, die auf dem Rücken des aufgetauchten Seeungetüms ihren Kahn befestigen und Essen zubereiten, und dann von dem heimtückisch

untertauchenden Tier in die Tiefe gezogen werden. Ganz phantastisch ist der Walfisch dargestellt. Die breitausgelegten Schwanzflossen setzen sich als durch reihenweise Ringelchen und Zäckchen belebte Gliederungsbänder über den ganzen breiten Rücken fort; zwei plumpe Füße stützen vorn den Leib. Auf einem verhältnismäßig langen Hals sitzt ein nach hinten gerichteter Kopf, daran zwei große Ohren, im geöffneten Maul scharfe Zähne. Oberhalb des Ungetümes sitzt in einem Kahn ein nackter bärtiger Mann, der durch den Kreuznimbus und die Hände und Seitenwunde doch wohl als Christus sich zu erkennen gibt. Man hat es also mit einem groben Mißverständnis einer ganz anderen Situation zu tun, das nur verständlich ist bei einem gänzlichen Absehen vom Text.

19. Die Rebhuhnfabel hat eine einfache Behandlung erfahren. Die Angabe, daß der Vogel fremde Eier ausbrüte, ist so dargestellt, daß ein huhnartiges Tier auf einem oblongen Rahmen sitzt und die Eier nicht unter ihm liegen, sondern rings um das Huhn, in regelmäßiger Reihung der Linie des Rahmens folgend, wie das Perlenornament eines Kreises.

20. Auf Fol. 21 r° (unten) ist die Geiersage illustriert, d. h. die Annahme, daß er auf hohem Felsen schlafe, und wenn er gebären will, sich auf den Gebärstein setzt. Der Vogel ist völlig stilisiert wiedergegeben, in der Weise der ehernen Gießgefäße in Geierform; der Leib ist braungetönt. Das Tier sitzt auf dem unteren Teil eines Dreieckes, über dessen Innenfläche sich ein schwanzartig gekrümmtes Band legt, dessen Bedeutung dem Zeichner wohl ebenso unbekannt war wie sie es für uns ist.

21. Fol. 21 v° bringt ein Bild des Ameisenlöwen, der im vorderen Teil nach dem Text als Löwe erscheint, aus dessen geöffnetem Rachen die spitze Zunge ragt. Der Hinterteil geht in einen Drachenschwanz aus, an dem zwei Gruppen von je drei Stacheln aufragen.

22. Mit der Einhorndarstellung (Fol. 22 r°) bewegt sich der Zeichner wieder auf geläufigerem Boden. Als pferdeartiges Tier erscheint dieses Fabelwesen. Sein Horn ist seltsamerweise hinter dem Ohr nach rückwärts gelegt; die Vorderfüße sind auf den Schoß der Jungfrau gesetzt. Rechts im Hintergrund steht ein Baum, wohl zur Andeutung des Waldes. Die Jungfrau trägt eine turbanartige Kopfbedeckung, von der über die beiden Ohren Schmuckbänder herabfallen. Sie sitzt auf einem reichen Thron, wohl um anzudeuten, daß sie das Tier *αἴρει εἰς τὸ παλάτιον τῶν βασιλέων*. Das auf der linken Seite vorschauende Polster über dem Sitz weist regelmäßige reiche Musterung durch Ringelchen auf; Riemenornament umspinnt die Füße des Thronsessels.

23. Fol. 23 r⁰ enthält die Illustration zum B i b e r kapitel. Der Jäger trägt glockenartigen bis zu den Knien reichenden Rock, dessen Musterung in schmalen gebrochenen Streifen besteht. Er stößt seine Lanze dem zu seiner Linken auf den Hinterpfoten aufgerichteten Biber durch die Geschlechtsteile, die vorn an der Lanzenspitze hängen bleiben. Schreiend wendet das Tier den Kopf nach ihm.

24. Die H y ä n e (Fol. 23 v⁰), für sich, ohne eigentlichen Zusammenhang, als weibliches (mit vier hängenden Eutern), nicht aber als doppelgeschlechtiges Tier dargestellt, hat einen aufwärtsstehenden zackigen Schwanz, übermäßig große Augen. Der Leib braun getönt.

25. Fol. 24 r⁰. Darstellung des F i s c h o t t e r s, der dem schlafenden Krokodil gefährlich wird. Das letztere scheint eher ein Drache zu sein. Das weitauf klaffende Maul hat es nach rückwärts gelegt. Davor der Fischotter, der einem Hund gleichsieht, ebenfalls mit weitgeöffnetem Maul, anscheinend im Begriff, dem Krokodil in den Rachen zu springen.

26. Der I c h n e u m o n, der mit List dem Drachen nachstellt, ist als großes, zottiges, zweibeiniges Tier dargestellt, das in einem dreigezackten Schwanz endigt. Er beißt sich in einer vor ihm aufgerichteten Schlange fest (Fol. 24 v⁰).

27. Um den von der Tierfabel berichteten Umstand, daß die K r ä h e sich nur einmal paart, zu schildern, zeigt der Zeichner ähnlich wie der Illustrator der Smyrnenser Hss. ein Krähenpaar auf einem Baum. Dieser letztere erinnert eher an einen Wegweiser: ein brettartiger Balken der Stamm, zwei leicht geschwungene, an der Unterseite gezackte Arme sollen die Zweige sein. Auf dem linken sitzt eine größere Krähe, das Männchen, rechts das kleinere Weibchen.

28. Ganz ähnlich ist auch, wie in dem Cod. zu Smyrna, die T u r t e l t a u b e dargestellt, um ihren Hang zum einsamen menschenfernen Leben zu verdeutlichen. Ein Baum (Fol. 25 v⁰), der wieder ganz ähnlich wie im Krähenkapitel gebildet ist, mit zwei wegweiserartigen Armen, aber noch außerdem mit zahlreichen mit Blüten oder Blättern oder Früchten besetzten Zweigen (eigentlich dünnen Strichen mit Ringen an der Spitze) soll den Wald illustrieren. Auf den zwei Armen wieder die männliche und weibliche Taube, aufeinander zugehend, die erstere außer durch ihre Größe noch durch einen Streifen um den Hals differenziert.

29. Auch in der Illustrierung des F r o s c h kapitels (Fol. 26 r⁰) gehen Smyrnaer und Ambrosiana-Hss. in bezug auf Wahl und Behandlung des Motivs im wesentlichen zusammen[1]), nur daß die Darstellungsweise der

1) Vgl. S t r z y g o w s k i a. a. O. 35 (Krähe), S. 36 (Turteltaube und Frosch).

letzteren wie durchweg höchst primitiv und befangen ist. Ein oblonge
Rahmen soll den Teich bedeuten, parallel gewellte Linien darin da
Wasser. Zwei roh umrissene Frösche, von denen der eine im Teich
der andere außerhalb sitzt, wollen die Fabel illustrieren, daß der Frosc
Sonnenhitze, nicht aber Regen verträgt. Darum ist über dem Teic
noch der Sonnengott dargestellt, eine bartlose Büste in einem Kreis
in der Rechten einen Zweig haltend.

30. Die auf Fol. 26 v⁰ inmitten des Kapitels über den Hirsc
stehende Illustration ist nicht ohne weiteres verständlich. Im Gegen-
satz zur sonstigen Gepflogenheit ist sie eine viel belebtere Szene, sodan
scheint sie in Abweichung von der durchgängigen Regel, nur die eigent-
liche Tiergeschichte zu illustrieren, auch die Nutzanwendung, di
ἑρμηνεία zu berücksichtigen. Wir gewahren auf einem Bett einen Ver-
storbenen oder Sterbenden; an Kopf- und Fußende brennende Leuchte
Hinter dem Bett steht ein Kleriker, der ein Rauchfaß über dem Tote
schwingt, durch die mitraartige Kopfbedeckung ist er wohl als Bisch
gekennzeichnet. Zu seiner Rechten sprengt eine kleinere Klerikerfigu
mittels eines Wedels Weihwasser auf das Bett. Ich kann für diese au
dem ganzen Rahmen dieser Illustrationen herausfallende Darstellun
keine andere Erklärung finden, als daß der Illustrator die Nutzan-
wendung der Froschfabel, wonach die Gläubigen den Landfrösche
gleichen, Versuchungen ertragen, aber bei Verfolgungen sterben, dar-
stellen wollte und als Vorlage das Bild der liturgischen Einsegnun
eines Toten benutzte.

31. Die eigentliche Hirschfabel hat erst auf Fol. 27 r⁰ eine Illu-
strierung erfahren. Der Hirsch, der die Schlange durch Einspritzen vo
Wasser aus dem Felsenspalt vertreibt und sie dann tötet, ist leidlic
erkenntlich gemacht, besser jedenfalls als andere Tiere. Er beißt di
vor ihm aufgerichtete Schlange unterhalb des Kopfes in den Hals. De
Fels hat die Form eines herzartigen Ovals mit einem schmalen Spal
unten, im Innern des Ovals die zusammengeringelte Schlange.

32. Der Bericht des Physiologus, daß der Salamander, wen
er in einen Feuerofen gerät, das Feuer auszulöschen vermag, is
Fol. 27 v⁰ veranschaulicht. Die Hauptsache war für den Zeichne
wieder die Architektur des Ofens: eine quadrierte, von drei perspektivi
schen Rundbogen, wohl Wölbungen, überspannte Mauer, in der unte
ein halbrunder Bogen eingelassen ist, durch die ein eidechsenartiges Ti
durchschlüpft.

33. Fol. 28 r⁰ die Geschichte vom Diamanten; zur Verdeut
lichung, daß der Diamant nicht bei Tag, sondern nur bei Nacht sic
finden läßt, hat der Illustrator die Sonne (oder soll es der Mond sein?

dargestellt als unfertiges Brustbild, das die füllhornartige Fackel gegen zwei nebeneinander stehende Diamantsteine hält.

34. Die Erzählung von der Nachtigall, die im Frühjahr die Schläfer weckt, wurde so verwertet, daß Fol. 28 v° unten ein im Bett liegender, den rechten Arm unter den Kopf gezogener Mensch dargestellt wird; daneben am Bettrand vier Vögel, die anscheinend auf ihn hinzudrängen, d. h. auf ihn einsingen.

35. Die geheimnisvolle Kraft des Magneten hat der Illustrator so zu verdeutlichen versucht, daß er eine halbrunde und eine vollrunde Scheibe zeigt, und auf beiden einen messerartigen Gegenstand.

36. Den Fabelbaum Peridexion, an dessen süßen Früchten sich Tauben laben, dessen Schatten aber Schlangen fliehen, während sie nächtlicherweile verirrten Vögeln nachstellen, finden wir auf Fol. 30 r°: ein Baum, in dessen stark stilisierten Zweigen rechts und links ein Vogel sitzt. Eine Schlange richtet sich rechts bis zu den Zweigen empor; links kriecht eine andere am Boden, um sich vor dem Baumschatten zu flüchten. Ähnlich ist das Motiv auch in der Smyrnaer Hs. behandelt.

37. Das Fabeltier Antholops, dem kein Jäger nahen kann, und das mit seinem sägeartigen Geweih Bäume fällt, verfängt sich, wenn es zur Tränke an den Euphrat geht, in dem Ufergestrüpp, so daß es getötet werden kann. Diese Fabel findet sich auf Fol. 31 r° dargestellt: ein zum Angriff aufgerichtetes, gehuftes, geflecktes Tier mit langem, sägeartigem Gehörn neben einen Baum, das ein auf Stelzen stehender Mensch mittels eines Strickes am Halse festhält.

38. Das Fischungeheuer Prion hat der Illustrator als drachenartiges Wesen mit Fischschwanz, gezacktem Rücken, zwei aufrechtstehenden Flügeln, zwei Krallenfüßen, kurzen Ohren und zähnebesetztem Rachen geschildert. Über ihm ein Segelschiff, dessen Bauch wie ein Backsteinmauerwerk gemustert ist, die komplizierte Takelage, die der Prion zur Täuschung durch seine hochstehenden Flügel nachzuahmen sucht, wird durch einen Menschen im Vorderteil des Schiffes bedient; ein zweiter am Heck arbeitet mit zwei Rudern (Fol. 32 r°).

39. Die Fabel von den entzündbaren Steinen, die, einander nahegebracht, alles in Feuer setzen, hat Fol. 32 v° eine uns nicht mehr recht verständliche Illustrierung erfahren. Ein Mann in kurzem, nicht bis zu den Knien reichenden Rock hält in jeder Hand einen oblogen Gegenstand, vor ihm gegenüber zwei von ähnlicher Gestalt, aber reicher gemustert. Wahrscheinlich sind es die von Natur aus weit auseinanderstehenden männlichen und weiblichen Steine.

40. Von den Tauben weiß der Physiologus zu erzählen, daß sie

zu mehreren fliegend, nie vom Habicht angegriffen werden. Nur den vereinzelten stellt er mit Erfolg nach. Diese Geschichte illustriert der Zeichner der Ambrosiana-Hss. so (Fol. 33 v⁰), daß er oben drei nach gleicher Richtung fliegende Tauben zeigt; darunter einen Teich von gleicher Bildung wie bei der Schlangen- (Fol. 4 v⁰) oder der Froschdarstellung (Fol. 26 r⁰) und daran eine über dem Trinken verspätete Taube, auf die bereits ein Vogel, wohl der Habicht, stößt.

41. Die Gazelle oder der Steinbock (δόρκος) haust als scheues Tier auf hohem Berg, sucht aber zur Tränke die Niederungen auf und gewahrt dabei schon von weitem, ob sich Menschen in freundlicher oder feindlicher Absicht nahen. In der Zeichnung (Fol. 34 r⁰) hält ein Mann in hemdartigem Kleid vor sich einen Stab mit zwei volutenartigen Krümmungen oben gegen ein aufspringendes und nach dem Verfolger zurückschauendes Tier, das die Gestalt eines Pferdes oder Esels hat.

42. Nach dem Physiologus wird die Perle derart gefunden und gefischt, daß die Fischer einen Achat ins Wasser lassen mittels eines Seiles; er schwimmt auf die Perle zu und bleibt dort unbeweglich liegen, worauf ein Taucher sich am Strick in die Tiefe läßt und Achat samt Perle mitbringt. Das verdeutlicht die Zeichnung auf Fol 35 r⁰: zwei nackte Menschen in einem Kahn, bemüht, mittels Angelschnüren einen seltsamen Gegenstand hochzuziehen. Dieser Gegenstand besteht aus einer Rundscheibe (wohl der Achat) und aus zwei ovalen Schalen (= Muscheln), in denen ein kleiner Kreis mit Punkt darin wohl die Perle bedeuten soll. Dieses Fundstück wird rechts von dem nackt daherschwimmenden Taucher gehalten.

43. Nach dem Texte des Physiologus sollte Fol. 35 v⁰ die Legende dargestellt sein, daß der Wildesel in königlichen Palästen gehalten wird als eine Art lebendiger Kalender, der am 25. Tage des Phamenoth durch zwölfmaliges Brüllen und gleichzeitig der Affe durch siebenmaliges Pissen die Tag- und Nachtgleiche anzeigt. Sehr wenig bestimmt hat der Illustrator ganz flüchtig ein springendes Tier mit Hirschgeweih dargestellt.

Etwas unklar zunächst erscheint die Zeichnung auf Fol. 36r⁰, die zwischen dem Kapitel über den Wildesel und Affen und dem über den indischen Stein steht, zu letzterem aber sicher nicht gehört. Wir haben ein Zwitterwesen vor uns, das einen menschlichen Oberkörper und vor der Brust gekreuzte Arme zeigt, den Hinterleib aber eines Tieres mit zwei Tierbeinen. Die männlichen Geschlechtsteile sind deutlich zu sehen und unterhalb derselben eine gewellte schwanzartige Linie, wohl das Pissen der Affen; vor diesem Tier sitzt der Steinesel mit nach vorn gestreckten Beinen auf dem Hinterteil und schreit laut auf. Es ist also

nach dem unklaren Versuch auf Fol. 35 v⁰ der eigentliche Inhalt der Geschichte von den zwei Kalendertieren wörtlich zur Darstellung gebracht.

44. Das Märchen vom indischen Stein, der dem Wassersüchtigen umgebunden wird, so daß er allen Krankheitsstoff in sich aufnimmt, derart, daß, wenn man den Kranken und den Stein in zwei Schalen einer Wage legt, der Stein den Menschen emporzieht, hat eine ähnliche Illustrierung wie im Smyrnenser Codex gefunden: eine sehr detailliert behandelte Wage, in deren einer Schale der Mensch sitzt, in deren anderer der Stein liegt. Links unten dann eine Scheibe, wahrscheinlich die Sonne, die aus einem kleinen runden Gegenstand rechts, dem indischen Stein, allen Krankheitsstoff herauszieht.

45. Die Tierfabel, die der Physiologus der Ambrosiana dem Reiher widmet, besagt, daß er verständiger als alle anderen Vögel von gleicher Art stets bleibt und sich nährt: das veranschaulichte der Zeichner durch die Darstellung eines kranichartigen Vogels auf langen Beinen, der an seltsam stilisierten Zweigen oder Früchten nascht.

46. Den Schluß des Physiologus (Fol. 39 r⁰) bildet in der Ambrosiana-Hs. die Geschichte vom Maulbeerbaum, dessen Rinde durch Anritzen die darin hausenden Ameisen von sich gibt, der am dritten Tag die Feigen reif und zur Speise aller werden läßt. In den Zweigen eines kindlich roh gezeichneten Baumes steht ein nackter Mensch, dessen Rechte in einem kassettenartigen Korb die Feigen sammelt.

47. Das eigentliche Schlußbild steht aber bereits auf der vorhergehenden Seite (Fol. 38 v⁰): Christus auf einem Throne sitzend, mit der Rechten segnend, in der Linken ein Buch haltend. Zu beiden Seiten des Kopfes IC XC. Der Thron zeigt hohe Seitenwangen, die durch halbkreisförmige Nischen übereinander gegliedert sind.

Da eine Wiedergabe der Zeichnungen nicht möglich und in Anbetracht der geringen Qualität nicht angebracht ist, mußte ihre Beschreibung notgedrungen so eingehend gehalten sein. Zu künstlerischen Leistungen können sie nicht gestempelt werden. Es sind ganz primitive Ausführungen einer über die Anfänge des Zeichnens nicht weit hinaus gediehenen Hand, und doch weiß sie fast überall sich einigermaßen verständlich auszudrücken. Die Tiergattung wird man allerdings kaum aus seiner Schilderung erkennen können, selbst die dem Verfasser doch einigermaßen bekannten Tiere vermag er nur ganz allgemein zu charakterisieren, soweit es seine unbeholfene Hand eben zuläßt; bei Tieren fremder Länder, wie beim Löwen, Geier und Adler, hält er sich an die stilisierten Formen der Kunst und der Heraldik.

Bei der Illustrierung der Situation folgt er fast durchweg wörtlich dem Text bzw. einer Einzelheit daraus. Dabei läßt sich, wie auch aus der mehrfachen, nicht durchgängig wahrnehmbaren Übereinstimmung mit den Darstellungen der Smyrnenser Miniatur-Hs. und der Ausführung der Motive ergibt, feststellen, daß dem Zeichner eine ältere Bildvorlage zu Gebote stand, die er recht und schlecht nachzubilden versucht hat. Auffallend ist seine Einläßlichkeit der Darstellung von Architekturformen und Einrichtungsgegenständen, die sich stark abhebt von der meist summarischen Schilderung lebender Wesen. Er kommt da freilich auch über Gebilde nicht weit hinaus, die ein Schreiner mit stärkerem dekorativen Bedürfnis gebildet haben könnte; und diese Schreinerhand macht sich bemerkbar selbst auch bei Naturgegenständen wie Bäumen.

Irgend welches Gefühl für Räumlichkeit und plastischen Umriß verrät er nirgends. Er zeichnet alles nur in die Fläche; wo Vertiefung oder Rundung der Naturform vorliegt, da legt er zwei Konturlinien herum. Durchzeichnung oder Modellierung des im Umriß gezeichneten Gegenstandes läßt sich kaum beobachten. Ein Baum wird als Brett gezeichnet, dem brettartige Arme oben angefügt sind, an denen wieder vollständig symmetrisch ausstrahlende Linien mit kleinen Ringen an den Spitzen die Zweige mit Blättern markieren müssen. Auf das Brett sind dann riemenartig Doppellinien, häufig in Verschlingungen oder auch in gebrochener Führung, aufgesetzt. Das Riemen- und Bandornament der romanischen Kunst verrät sich da noch in einer letzten Nachwirkung. Auch bei der Musterung der Gewandstoffe ist es verwendet. Wir werden sonach die Heimat des Künstlers in ein Gebiet verlegen müssen, wo es ihm von früh auf vertraut geworden ist, nach Italien, wo die sogen. langobardische Kunst weit über die Schwelle des 2. Jahrtausends hinaus dieses Ornamentmotiv mit Vorliebe verwendete. Byzantinische Einflüsse liegen kaum irgendwo vor, so daß geschlossen werden muß, daß dem Zeichner eher abendländische als byzantinische Vorlagen zu Gebote standen. Zu weiteren Schlüssen bezüglich des Entstehungsortes dieser Zeichnungen geben sie bei ihrer ganz primitiven Art keine genügend sichere Handhabe. Dagegen kann aus Einzelheiten der Gewandung, aus Besonderheiten des Kostüms, des Thrones bei Christus und bei der Jungfrau in dem Einhornbild auf das 13. Jh. als annähernde Entstehungszeit geschlossen werden.

Wenn die Zeichnungen der Ambrosiana-Hs. für die kunstgeschichtliche Betrachtung kaum irgendwie herangezogen werden können, so haben sie doch für die Ikonographie des Physiologus erheblichen Wert. Ihr Zyklus ist vollständiger und reicher als der der Smyrnenser Hs.

und kommt an Reichhaltigkeit den abendländischen in etwa nahe. Mit den letzteren berührt er sich auch insofern näher, als er, abgesehen von der Christusdarstellung am Schlusse, nur reine Tierdarstellungen gibt, im Sinne der Bestiarienbilder des Abendlandes, auf eine Illustrierung der Nutzanwendung der allegorischen Tierauslegung (ἑρμηνεία), mit einer einzigen Ausnahme also, verzichtet. Dadurch unterscheidet er sich ganz erheblich von den Miniaturen, die Strzygowski aus der Smyrnenser Hs. bekanntgegeben hat.

Freiburg. **Joseph Sauer.**

Eine unedierte byzantinische Bleibulle.

Vorderseite ganz zerstört. Rückseite mit dem Spruche:

ΘΕΟΔΩR///	Θεόδωρ[ος]
ΔΙΑΚΟΝ///	διάκον[ος]
/////YRIΠIW	[ὁ Ε]ὐριπιώ-
T///	τ[ης]

Der Zuname des Inhabers ist wohl von Εὔριπος (= Chalkis in Euböa) abzuleiten. Die Bleibulle ist in Smyrna gefunden, jetzt in meinem Besitze.

Konstantinopel. **M. Papadopoulos.**

Nonniana.

I. 7, 180 ff.

καὶ Σεμέλην δρόωσα παρ' Ἀσωποῖο ῥεέθροις
λουομένην ἐγέλασσεν ἐν ἠέρι φοιτὰς Ἐρινύς
μνησαμένη Κρονίωνος, ὅτι ξυνήονι πότμῳ
183 ἀμφοτέρους ἤμελλε βαλεῖν φλογόεντι κεραυνῷ.
κεῖθι δέμας φαίδρυνε (Semele) . .

Hinter 183 wird eine Lücke angesetzt, weil man unter ἀμφοτέρους Semel und Dionysos versteht, statt Semele und Asopos (Kallim. h. 4, 78 mit Schol.)

II. 30, 213 ff. (von Morrheus).

ἔκτανε Κωδώνην ἔτι παρθένον· ἵλατε Μοῖραι,
οὐ πλοκάμους ἐλέαιρε μαραινομένοιο καρήνου,
215 οὐ ῥοδέην ἀκτῖνα κονιομένοιο προσώπου,
οὐδὲ περὶ στέρνοισιν ἴσον τροχοειδέϊ μήλῳ
μαζὸν ἰδὼν ἐλέαιρεν, ἀκαμπέα κέντορα μίτρης,
οὐδὲ βαθυνομένοιο τομὴν ᾐδέσσατο μηροῦ,
ἀλλὰ τόσον κτάνε κάλλος ἀώριον.

V. 219 wird von den Übersetzern und von Rigler in seinem vorzüg lichen Nonnoslexikon (handschriftlich in der Berliner Staatsbibliothek) so ge deutet, daß Morrheus sich nicht gescheut habe, die Kodone in den Schenk zu verwunden. Nun heißt aber τομή nicht 'Verwundung', und αἰδέομαι wir so nicht konstruiert. Überhaupt zeigt der ganze Zusammenhang, daß hie nicht von Verwundung, sondern von den Reizen des weiblichen Körpers di Rede ist, die von oben nach unten aufgezählt werden. Somit ist die τομ physiologisch, nicht pathologisch zu verstehen. μηροῦ steht kollektiv wie 21 μαζόν.

Hiermit bestätigt sich eine verkannte Konfektur Gräfes 14, 364 (von eine Bakche)

καί τις ὄφιν τριέλικτον ἀπήμονι δήσατο κόλπῳ,
ἐνδόμυχον ζωστῆρα, κεχηνότι (-τα vulg.) γείτονι μηρῷ
365 μείλιχα συρίζοντα φιλακρήτοιό τε κούρης
ὑπναλέης ἄγρυπνον ὀπιπευτῆρα κορείης.

Und hierdurch wieder fällt Licht auf eine scheinbar ganz verzweifel Stelle, 3, 399 (Elektra säugt zwei Kinder)

γούνασι δ' ἄρσενα παῖδα συνίδρυσε θήλεϊ κούρῃ
400 μηρὸν (scil. τοῦ ἄρρενος) ἐφαπλώσασα κεχηνότι γείτονι μηρῷ
(scil. τῆς κούρης)
[[κόλπον ἀνευρύνουσα βαθυνομένοιο χιτῶνος]]
καὶ τεκέων κλάζουσα μέλος θελκτήριον ὕπνου
ἀμφοτέρους εὕδοντας ἐκοίμισε μαιάδι τέχνῃ.

Diese Stelle hat Johannes von Gaza 2, 14 (Friedländer) vor Augen (ein Engel entbindet die Gaia)

ὃς μεθέπων παλάμῃσι λεχώϊα γούνατα Γαίης
στηρίζων ἑκάτερθε κεχηνότα μηρὸν ἀλήτην
ἁρμονίῃ σοφίης μαιώσατο μαιάδι τέχνῃ.

Das παίζειν παρὰ τὸ κεχηνέναι ist der Komödie ge'äufig (Aristophanes Lysistr. 90 mit Scholien). Wenn das im Epos unserm Geschmack ebenso widerspricht wie dem antiken, so ist es darum noch lange nicht geschmacklos; zu dem Stil des Nonnos paßt es durchaus, 5, 613 ist noch viel massiver.

Andererseits verhilft jene Stelle 30, 213 ff. zur Verbesserung der Parallele 35, 27 ff., wo die Gefühle eines andern Inders vor einer von ihm getöteten Bakche geschildert werden: καί νυ κε . . .

ψυχρὰ κονιομένης προσπτύξατο χείλεα νύμφης,
30 εἰ μὴ Δηριαδῆος ἐ είδι ν ὄγκον ἀπειλῆς.
καὶ γυμνῆς σκοπίαζε μαραι ομένης χρόα κούρης
καὶ σφυρὰ λευκ δόκευε καὶ ἀσκεπέων πτύχα μηρῶν κτλ.

wo in 31 ἀναινομένης überliefert ist; zu 29 κονιομ. und 31 μαραινομ. vgl. 30, 214. 215. Die Korruptel stammt aus 5, 338 (von Teiresias) ἔδρακες . . . γυμνὸν ἀναινομένης οἰκτίρμονος εἶδος Ἀθήνης.

III. 38, 190—216. Phaeton möchte gar zu gern mit dem Wagen seines Vaters fahren.

190 μαίνετο δ' ἱπποσύνης μ θέπων πόθον, ἑζόμενος δὲ
γούνασι π τρῴοις ἱκε ήσια δάκρυα λείβων
ᾔτεεν ἔμπυρον ἅρμα καὶ αἰθερίων δρόμον ἵππων·
καὶ γενέτης ἀνένευεν [[ὁ δὲ πλέον ἢ εἲ μύθῳ
αἰτίζων λιτάνευε]], παρηγορέων δ' ἐπὶ δίφρῳ
195 ὑψιπ ρῳ νέον υἷα φιλοστ ργῳ φάτο φωνῇ.
„Ὦ τέκος Ἠελίοιο, φίλον γ νος Ὠκεανοῖο,
ἄλλο γέ ας μάστευε· τί σοί ποτε δίφρος Ὀλύμπου;
ἱπποσύνης ἀκίχητον ἔα δρόμον· οὐ δύνασαι γὰρ
ἰθύνειν ἐμὸν ἅρμα, τό περ μόγις ἡνιοχεύω.
200 οὔ ποτε θοῦρος Ἄρης φλογερῷ κεκόρυστο κε αυνῷ,
ἀλλὰ μέλος σάλπιγγι καὶ οὐ βρονταῖον ἀράσσει·
οὐ νεφέλας Ἥφαιστος ἑοῦ γενετῆρος ἀγείρει
[[οὐ νεφεληγερέτης κικλήσκεται οἷα Κρονίων.]],

ἀλλὰ παρ' ἐσχαρεῶνι σιδήρεον ἄκμονα τύπτει
205 ἄσθμασι ποιητοῖσι χέων ποιητὸν ἀήτην·
κύκνον ἔχει πτερόεντα καὶ οὐ ταχὺν ἵππον Ἀπόλλων,
ὃς στεροπὴν πυρόεσσαν ἀερτάζει γενετῆρος·
Ἑρμῆς ῥάβδον ἔχων οὐκ αἰγίδα πατρὸς ἀείρει.
ἀλλ' ἐρέεις· „Ζαγρῆϊ πόρεν σπινθῆρα κεραυνοῦ."
210 Ζαγρεὺς σκηπτὸν ἄειρε καὶ ὡμίλησεν ὀλέθρῳ·
ἄζεο καὶ σὺ τέκος πανομοῖια πήματα πάσχειν."
εἶπε καὶ οὐ παρέπεισε· πάϊς δ' ἔθεν ἦτορ ἀμύσσων·
δάκρυσι θερμοτέροισιν ἑοὺς ἐδίηνε χιτῶνας·
χερσὶ δὲ πατρῴης φλογερῆς ἔψαυσεν ὑπήνης·
215 ὀκλαδὸν ἐν δαπέδῳ, κυρτούμενον αὐχένα κάμπτων
λισσόμενος· καὶ παῖδα πατὴρ ἐλέαιρε δοκεύων.

193 f. Die zwei Halbverse habe ich trotz ihres rein nonnianischen Stils gestrichen: schon die erste Weigerung des Vaters bedarf der Begründung, und in 194 ist der Subjektswechsel zu hart (ein ähnlicher Subjektswechsel 16, 183 beruht auf überflüssiger Konjektur; ein dritter, 14, 256, führt zu der Athetese oder Umstellung von 254 f.); Lücke hinter λιτάνευε ist minder wahrscheinlich. 197 πέρας cod., corr. Falkenburg || 202 ἀείρει cod., corr. Koechly || 203 habe ich als ganz unsinnig gestrichen || 205 μιμηλὸν (Koechly) oder μιμηλοῖσι, wenn sich die Wiederholung nicht decken läßt || 207 ὃς] οὐ cod., corr. Paul Friedländer, vgl. Hesiod. theog. 286 || 210 σκῆπτρον cod., corr. Gräfe || 212 erster Halbvers = 45, 216 | πάϊς δὲ γενήτορα νύσσων cod., metrisch falsch, wie Gottfr. Hermann (Orphica 696), inhaltlich unsinnig, wie Heinr. Tiedke (Hermes 1915, 448) erkannte. ἦτορ hat Nonnos sonst in den Dionysiaka nicht (Tiedke, Quaest. Nonn., 1873, p. 45), wohl aber in der Metaphr. Ev. Joh. M 108 und Π 62, wo man nun nicht mehr ἦθος zu verbessern braucht; vgl. Paulos Silent. Anth. Pal. 5. 262. 5 μάτην δ' ἔθεν ἦτορ ἀμύσσου (δὲ σὸν ἦτορ cod., metrisch falsch). Statt ἔθεν, was in der Nonnosstelle paläographisch näher liegt, aber in den Dionysiaka zu fehlen scheint, wird man vielleicht besser hier und bei Paulos ἑὸν schreiben || 214 ἀπήνης Lubinus, wohl wegen 215, aber die Korruptel sitzt dort || 215 κυκλούμενον cod. unsinnig; vgl. 22, 376 (von einem Bittenden) ὄρθιος ὀκλάζων, κυρτούμενον αὐχένα κάμπτων, Metaphr. Ev. Joh. Δ 95 κυρτούμενον αὐχένα κάμπτειν κύμβαχον ὀκλάζοντας, ähnlich 12, 273. 13, 12. 38, 353.

Berlin. **Paul Maas.**

Studien zu den Kyraniden.

IV. Die Hymnen der Kyraniden.

(Fortsetzung von Bd. II, S. 56, Schluß.)

Der Prolog Harpokrations geht, dort wo er den Text der Stele mitteilt, erst in rhythmische Prosa[1]), dann in Hexameter über, die — in den Hss. als solche nicht bezeichnet — von den Abschreibern sowohl wie vom Herausgeber nicht erkannt worden sind. Ähnliche metrische Einlagen finden sich dann noch oft. Unsere Lage ist ähnlich der Tyrwhitts, als er 1776 in den Paraphrasen des Babrios die Choliamben entdeckte: der Text ist oft so verdorben, daß aus ihm kein Sinn, geschweige denn ein Metrum herauszubekommen ist. Oft drängt sich auch ein Vergleich mit neuplatonischer Hymnenpoesie auf, die ja metrisch auch nicht einwandfrei war.[2]) Daß es jedenfalls Hymnen sein wollten, auch richtige metrische Hymnen, ist oft genug in ihnen gesagt, z. B. p. 20 ἀρκείσθω, ὅσα προεῖπον· πεζῷ δὲ λόγῳ καταλέξω καὶ δείξω κτλ. 23 τοῦτο ὕστερον αὖ μετέπειτα πεζῷ λόγῳ καταλέξω.

---

1) S. darüber B. Kuster, De tribus carminibus papyri Parisinae magicae, Diss. Königsberg 1911, 5f. — Das Stück hat etwa so zu lauten: μῦθος πολυφθεγγής· πολλὰ <εἰδὼς> εἶδον (cod. ἰδὼν) ἀθανάτων βουλαῖς, ὅπως ἔσται δευτέρα βίβλος <ἣ> τοὔνομα λέξεται (cod. λέξαι θεοῦ) ἡ κυρανίς, δευτέρα βίβλος ἀπὸ τῆς πρώτης, Ἀρχαϊκῆς <τῆς ἀπ>ὸ (cod. ὁ, del. Ruelle) Συριάδος, <ἐ>οῦσα (A οὖσα, interpres *exiens* = ἰοῦσα),

ὅπου ῥοαὶ χύνονται ποταμοῦ Εὐφράτου.

In diesem Beispiel sind alle selteneren und poetischen Wörter so gestellt, daß sie rhythmisch klingen, und zwar iambisch: das ganze beschließt ein richtiggehender iambischer Trimeter, der sich an berühmte Vorbilder anlehnt, wie aus Orph. Argon. 154 hervorgeht: ἔνθα ῥοαὶ κλύζουσι πολυπλανέος Μαιάνδρου.

2) Vgl. Damask. Vit. Isid. 61 ὅτι, φησί, μετρίως μετέσχε τῶν ποιητικῶν ὁ Ἰσίδωρος, οὐ λίαν σπουδάσας περὶ αὐτά, ἅτε οὐχ ἁπτόμενα τῆς ψυχῆς, ἀλλα μέχρι φαντασίας καὶ γλώσσης ἱστάμενα, τὰ δὲ αὐτῶν καὶ μαχόμενα ταῖς ὁμολογουμέναις ἐννοίαις· διὸ καὶ ἐνδιέστερος ἦν ἐν τούτοις. ὅθεν καὶ ὕμνους, ὅσους ἔγραψεν, εὕροι τις ἂν τὸ μὲν ὑψηλόνουν καὶ τελεσιουργὸν ἐπιφαίνοντας, τοῖς δ' ἔπεσιν οὐ πάνυ συνηρμοσμένους. Diese Charakteristik paßt vortrefflich auch auf die folgenden Hymnen.

Ich gebe mit dem folgenden Text nicht mehr als den Anfang und bin absichtlich konservativ verfahren und habe Vermutungen nur dort Raum im Text gegeben, wo sie mir zweifellos schienen.

I.

Ruelle p. 3, 6; prolog. 2; in cod. Paris. 2419 (a. 1460) in Iamben, offenbarem Sekundärprodukt, vgl. Ruelle p. X.

Θεοῦ δῶρον μέγιστος ἀγγέλων λαβὼν
Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος ἀνθρώποις πᾶσιν

μετέδωκε[ν] νοητικοῖς. Μὴ οὖν μετάδος ἀνδράσιν ἀγνώμοσιν, ἀλλ' ἔχε ἐν ἑαυτῷ ὡς κτῆμα μέγα. μόνον δὲ τέκνοις σου, εἰ δυνηθῇς, μετάδος σὺ πατὴρ ἀντὶ χρυσίου πολυτίμου κτῆμα μέγα πρὸς ἐνέργειαν, καὶ ὅρκον αὐτοῖς δοὺς μόνον ἀσφαλῶς ἔχειν, ὦ τέκνον ἱερόν.

1 codd. μέγιστον | ἀγγέλλων A | λαβὼν AC, λαοῖς Rl || 2 Τρισμ. θεὸς ὢν add. A, θεὸς ὁ Ruelle 4 δυνηθείης codd. || 6 omisit A, Ruelle: ut (= ὡς) filium sacrum: vet. interpr.

II.

Ruelle p. 5, 17; prolog. 10. Unmittelbar folgt III.

Στήλαις σιδηραῖς κεχαραγμένα γράμματα ταῦτα·
ὅσσα πρὶν ἐχάραξα πάλιν μέλλοντ' ἀναζεύξας . . .·
ἐν δυνάμεσσι λίθους, σὺν αὐτοῖς καὶ φυτὰ γαίης,
ἐκ βυθοῦ ἰχθυόεντα, καὶ ὄρνεα ἀερόεντα,
5 συγκρίνας δύναμιν δυνάμει ἐν τετράδι μείζω·
ταῦτα μὲν ἀνθρώποις γεγαῶσί ⟨τε⟩ καὶ μέλλουσι.

2 ὅσα codd. Ruelle ut semper | καὶ μέλλοντα πάλιν codd. Ruelle || 3 δυνάμεσι codd. Ruelle 4 βυθοῦ τε codd. Ruelle || 5 μείζω codd., μείζονι Ruelle || 6 γε ἄασι A, γεγόνασι R, γεγαῶσι I, γεγαόσι Ruelle.

III.

Ruelle p. 5, 20; prolog. 10.

1 Ψυχὴ ἀθάνατε, θνητὸν ⟨μὲν⟩ σῶμα φοροῦσα
2 ἀχθεῖσ' ἀερόθεν θεσμοῖσι κακῆς ὑπ' ἀνάγκης
3a ὡς θεὸς αὐτὸς ἔφρασσε ⟨τε⟩
4 θνητοῖς σώμασι κυβερνᾷ στέργειν ἐναμάρτοις
3b καὶ Μοιρῶν μετάκλωσμα.
5 Ὥσπερ γὰρ ἐν συνόχου ⟨τις⟩ ἀνὴρ ἐνεὼν δεσμοῖσιν,
οὕτω καὶ σὺ κρατῇ θεσμοῖς κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης.

1 ὦ ψυχή codd. Ruelle || 2 ἀχθεῖσα codd. Ruelle | δεσμοῖσι codd. Ruelle || 3 ἔφρασεν codd. Ruelle || 4 σώμασιν ἐκυβέρνας codd. Ruelle || 3b Μοιρῶν ἀνάγκης τε codd. Ruelle || 5 συνόχῳ ὁ codd. Ruelle | ἐνὼν καὶ codd. Ruelle || 6 οὕτως ἄρα καὶ σὺ δεσμοῖς κρατῇ καρτεροῖς ὑπ' ἀνάγκης codd. Ruelle.

Ἐξελθοῦσα δὲ θνητοῦ ἐπαχθοῦς σώματος, ὄντως
ὄψει δεσπόζοντα ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλαισιν,
ὃς βροντάς, σφυγμοὺς ἄγει ἀστεροπῆς τε κεραυνούς
10 καὶ <τὰ> μέλη γαίης κινεῖ καὶ κύμα<τα> πόντου.
Ταῦτ' ἐστ' ἔργα θεοῦ παμμήτορος αἰενάοιο·
πάντα βροτοῖς κατέδειξε θεὸς καὶ εὐανθέα πάντα.

7 καὶ δυσαχθοῦς codd. Ruelle | 8 νεφέλεσιν codd. Ruelle || 9 σφυγμούς: σεισμοὺς R, add. ἀεὶ γαίης ἐπάγει codd. Ruelle | ἀστραπῆς codd. Ruelle || 10 θεμέλια R I vet. interpr. || 11 ταῦτα ἔσται codd. Ruelle | αἰωνίου Ruelle; αἰώνισι (?) A, οἰωνοῖσι ταῦτα R, αἰώνια I, *aeterni* vet. interpr. | 12 κατέδειξεν ὁ θεὸς καὶ ἐναντία πάντα codd. Ruelle. „*Si on lit:* κατέδειξε θεός. *les mots* πάντα κτλ. *formeront un vers*" Ruelle.

IV.

Ruelle p. 41, 27 sq. I Φ 21. Unmittelbar folgt V.

1 Μὴ κάμνε, ψυχή, θνητῷ σώματι χρόνων
ἀρχὴν τέλος <τ'> ἔχουσα· οἶδε γὰρ μόνην
γαίη τὸ σῶμ' <ὂν> ὃ φορέεις λύπην ἔχειν,
νόσοισι πικραῖς καὶ νομαῖς κεντούμενον
5 — οὐ μὴν νομῇσι ταύταις — καὶ κρίσεις ἔχειν.
Σὺ ταῦτα πάντα κάμνου <οὐ> λυπουμένη
<λέγουσα·> θηρίωμα, θεὲ θεῶν, ἀκοῦ.
Ἄναξ ἁπάντων ἐστὶν ἄνθρωπος μόνος
ῥητῶς ἅπαντά <τ'> οὐνομάζων καὶ βλέπων
10 καὶ θεὸν ἀείδων, ἀγγέλους καὶ δαίμονας.
Αὐτῷ σὺ εἶπας ἐκ θεῶν <τοὺς> δαίμονας
λαλεῖν ἅπαντα ὅσσα ἔκτισας μόνος,
λόγοισι θείοις ἀγγέλους ὑμνῳδέειν.
<σῶμ'> αὔει κἀγώ εἰμι συμπαθὴς αὐτοῦ
15 νομῇσιν, αὐτοῦ καὶ νόσοισι καὶ λαβαῖς.
Ὦ μοῖρα σεπτὴ ζῴοις! σὺ τούτων παθῶν
στιγμὰς πρὸς ὥραν, ἀμφορήσῃ ἐς θεόν.

2 ἀρχὴ ⟨καὶ⟩ τέλος Ruelle | μόνη codd. Ruelle | 3 τὸ σῶμα ὃ φορεῖς codd. Ruelle | 4 νόμοισιν codd. Ruelle | 5 νόμοισι τούτοις ἀλλὰ codd. Ruelle || 6 σὺ δὲ αὐτὰ κάμνου καὶ | 7 θηριώνυμε θεέ. θεῶν ἄκουε καὶ ἐμοῦ τὸν λόγον codd. Ruelle cf. Aeschyl. Suppl. 910 | 9 ἅπαντας ὀνομάζων codd. Ruelle || 10 θεῶν ἀείδειν codd. Ruelle | 11 Εἷς (?) αὐτὸν εἶπας codd. Ruelle || 12 ἔκτισε codd. Ruelle || 13 ὑμῶν codd. Ruelle, ὑμνῶν coni. Ruelle; v. 8—13 ex alio hymno videntur intrusa | 14 αὔεις codd. Ruelle | συμπαθείαις codd. Ruelle, συμπαθὴς coni. Ruelle || 15 νόμοισιν codd. Ruelle | νόσοις codd. Ruelle | ἱλαφίαις codd. Ruelle, ἱλαρίαις coni. Ruelle || 16 ὁ μήρα A, corr. Ruelle | τούτων σὺ πάσχων codd. Ruelle || 17 στιγμαῖς codd. Ruelle | ἀναφοραῖς θεῖον codd. Ruelle | θεῶν coni. Ruelle.

[ἅπαντα γεννᾷ κόσμος ἐν ῥοπῇ μόνος]
λιποῦσα κἀγὼ σῶμ' εἰς ἀέρα τραπῶ,
20 ὅθεν κατῆλθον δεσπότου συμβουλίαις.

18 ex alio poemate intrusa ‖ 19 σῶμα εἰς τὸν ἀέρα codd. Ruelle ‖ 20 κα ἦλθε codd. Ruelle. ἦλθον coni. Ruelle.

V.

Ruelle p. 42, 5. Ι Φ 22.

1 Φράσω δέ⟨σοι⟩ ταῦτ' ὅθεν ἔχει τὸ θέσφατον
⟨πόθεν καὶ⟩ πῶς ἔχει ⟨. . . .⟩ τροφὴν βίου·
πᾶσαν φύσιν ⟨σὺ⟩ μεταμορφουμένη φύσις,
ἅπαντα γινώσκουσ' ἐνοῦντα ἀέρι,
5 γένη καὶ ὀρνέων τὰ τραυλοηχοῦντα,
ἅ τ' ἄλλα μυκᾶται γένη τετραπόδων,
κυνῶν ὑλάσματ', ἑρπετῶν συρίσματα,
τούτων ἀκούσει φθέγμαθ' ἅπαντος τρόπου·
μυογάλου, ἀσκαλαβώτου, γενεῆς σίλφης,
10 ἁπάσης σφηκὸς καὶ μελίσσης παντοίας.

2 supplendum ψυχή, si refertur ad prius; φύσις, si ad posterius. ‖ 3 ὦ πάση φύσεως codd. Ruelle ‖ 4 γινώσκουσα τὰ codd. Ruelle ‖ 5 ἀέρι]γαίῃ καὶ ὀρνέω codd. Ruelle ‖ 6 μετ' ἐναερίων ἅ θ' ἄλλα codd. Ruelle ‖ 7 ὑλάσματα codd. Ruelle nolui ὑλάγματ' ‖ 8 ἀκούσῃ codd. Ruelle | φθέγματα παντὸς codd. Ruelle ‖ 9 μυὸς γαλῆς, μυογάλου codd. Ruelle | γενησίλφης codd. Ruelle.

VI.

Ruelle p. 19, 8 sq. Ι Η 9.

† Σκιδνᾷ κεδνῷ ἀρὴν καὶ δεινὰ βροτοῖσιν ἅπασιν,
αὖ τε φορεῖ Κρονίδης ⟨ὃς⟩ καὶ φάος [[ἐν]] ἄστροις αἴθει,
καὶ κτίζει χρυσὸν καὶ ἄργυρον ἐξολοθρεύειν
νοῦσον καὶ πενίαν δεινὴν [[δεσμοῖς]] κακῆς ὑπ' ἀνάγκης.
5† οὐ κόραφος ἐὼν ἀγαθός, ἀλλ' ἔστ[[ιν ἀν]]αγκάζων
γαῖαν ἅπασαν καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα,
μαστίζων Μοίραισι βροτοὺς ἄγχων ὑπ' ἀνάγκης,
αὐτὸς ἄναξ, Κρονίδης, εἷς κοίρανος εἶν ἑνὶ κόσμῳ,

1 exempli gratia: κιδνάς ἀκιδνῷ ἀρὴν καὶ δεινὰ βροτοῖσιν ἅπασιν; cod. C μαίδνας ἀκιδνοχαρην; Ruelle coni. κεδνίας *(? mot supposé)* ἀκίδνοις χάριν καὶ δειλοῖς βροτοῖς ‖ 2 αὐτὸς ἐφόρει AR Ruelle | φόρει C | αἴθει: γαίᾳ codd. Ruelle | 3 κτήσει AC Ruelle, κτίσει R | 4 νόσον codd. Ruelle | κακὴν codd. Ruelle ‖ 5 ex gr. οὐ κορυφοῖ σείων; οὐκόραφος A, οὐ κέραφος R, οὐ κόραφος C, vet. int. ***non Oraphos dimittens*** [= οὐκ ὄραφος ἐῶν] | ἔστιν ἀναγγάσιον AR; ἀναγκάσιον C vet. int. ***cogens*** [= ἀναγκάζων]. Ruelle coni. ἀναγκάζων ‖ 6 οὐρανὸν codd. add καί, del. Ruelle | 7 ἀγχοπανάγκης A, ἀγχοπανάγγ R, ἄγχο ὑπαναγκης C, Ruelle coni ἄγχων ὑπ' ἀνάγκης. | 8 τις ὁ κυρανὸς A Ruelle. κοιρανός τις R, τυρανὸς C | ἐν codd

ῥόμβοις ἀφθάρτοισι κυλ νδόμενός <τε> πορείαις,
10 κυκλίσκων θ' ἅπαντα ἀπ' ἀντολίης ἐπὶ δυσμάς
ἑπτὰ πόλοις, ἄρκτοισί τε συγκινούμενα πάντα.
Λυσομένη ψυχῇ ἀρκείσθω, ὡς συγκάμνη
λυομένῳ καιρῷ· . . ἐκεῖ μετὰ τοὐγγίσ ι, ὄντως
ἴσθι θεὸν γινώσκουσα ἐν ἀέρι καὶ νεφέλαισι,
15 νοῦσον ὑπερφυγέουσα ἧ οἰκήσασθ' ἐκολάσθης.
Ὦ ψυχή, σὺ μάκαιρα καὶ ἀθάνατος τότ' ἐοῦσα,
παῦσόν σου καμάτων ἐν σώματι, μηκέτι κάμνε·
ὡς . . ἐπιζήτει, τίς οὐρανὸς [ἢ πόθεν ὕδωρ·
εἰ δὲ θέλεις . . μαθεῖν, φράζω <σοι> ὅσσα κελεύεις·
20 οὐρανὸς] ἔστιν ὕδωρ καὶ πῦρ <καὶ> φαινόμεν' ἄστρα
καὶ σκότος ἔστιν, ὕπερθε θεοῖς αὐτοῖς ἀλάλητος
σφαῖρα κυλ νδομένη . . ἀπ' ἀντολίης ἐπὶ δυσμάς.
Ὦ δίνη δ' εὔπνους ἀνέμων κινοῦσα ἅπαντ ι!
Ἐκ πόντου π η ιῆρ' ἀνάγει καὶ ἐς αἰθέρα λύει
25 ἐκ πατάγων βροντὴν καὶ ἀστεροπὴν πυρὸς ἄγει
καὶ ὄμβρων ὑδάτων γλυκερῶν ῥ ιζήματα γαίᾳ
μητρὶ ἀπαντοτρ φῳ δε τῆρι γαστέρι θείᾳ
κρυπτού η θ' ἅπαντα ὅσ' ἰσχαλέ' ἐγ ατακεῖται,
ῥιζούσῃ βοτ νάς, γαί ς πολυανθέα τέκνα,
30 ἃς πέ ι τετρὰς τρίζει τε ραπόδων <τε> πε ηνῶν
καὶ νεπόδων πάν ω καὶ φωλευόντων· ἁπλῶς
πάντα βροτῶν ἕνεκεν . . εὔωχά τε πάντα πέφυκεν.

Ruelle || 9 ἀφθάρτοις κυλινδούμενος codd. Ruelle || 10 τὰ ἅπαντα ἀπ' ἀνατολῆς codd. Ruelle || 11 ἑπτάπολις A, ἑπταπόλλοις R, ἑπταπόλοιο C, Ruelle coni. ἑπτὰ πόλοις | ἄρκτοις δὲ codd. Ruelle || 12 λισσομένῃ codd. Ruelle | ὅσα συγκάμενοι AR Ruelle, συγκάμνει C, Ruelle coni. συγκάμνεις || 13 εἰ καὶ codd. Ruelle | τὸ ἐγγύσαι A, ἐνγγίσαι R, v. int. *post praegnationem* [ἐγκύσαι], Ruelle ἐγκύσαι || 14 ἐσθὶς A, ἐσθὴς R, ἴσθι C, v. int. *mox* [εὐθὺς], Ruelle coni. εὐθὺς | νεφέλεσι codd. Ruelle || 15 νοσοῦν AR Ruelle, νοῦσον C | εἰς ὃν οἰκήσασθαι codd. Ruelle || 16 ἀπὸ τόπου Ruelle, ἀπὸ τότε C, v. int. *externe* | οὖσα codd. Ruelle || 17 κάματον codd. Ruelle || 18 ἐπιζητεῖν codd. Ruelle | [ ] quae uncis inclusa solus cod. C tradit; || 20 ἄστρα τὰ φαινόμενα cod Ruelle || 21 ὑπὲρ codd. Ruelle | ἀλάλητον codd. Ruelle, ἀνάλυτον R || 22 ἀνατολῆς ἕως codd. Ruelle || 23 ὀδύνη δὲ ἄυπνος ἡ codd. Ruelle, C δύνη, v. int. *occidit* [= δύνει], Ruelle coni. ἡ δίνη δὲ ἄυπνος ἡ ἀν. κ. πάντα ἐκ π. πρηστῆραν ἄγει (sicut C) καὶ [εἰς] αἰθέρα λύει, ἐκπατάγουσα (ἐκπαταγῶν codd.) βροντήν || 28 κρύπτουσα τὰ πάντα ὅσα εἰς γαλήνην καθικνεῖται codd. Ruelle || 29 ῥίζας βοτανῶν codd. Ruelle || 30 φύουσιν (ex φυούσῃ ῥίζας glossa vocis ῥιζούσῃ ortum) ἃς περὶ τετράσι (del. Ruelle) τετράποσι (Ruelle coni. suppl. ἑκάστῳ τε) πτηνῶν codd. Ruelle || 32 βροτοῖσι C | βροτῶν πέφυκεν, εὔωχρα (AR Ruelle, Ruelle coni. εὔχρωτα = v. int. *bene colorata*, C ἐχρὰ) δὲ πάντα ἔοικεν; Ruelle: *„Les mots* πάντα — ἔοικεν *forment un vers hexamètre."*

VII.

Ruelle p. *22*, *27* sq., I Θ *3*.

1 Βάκκερά ἐστι φυτὸν Διονύσου, αὐτοῦ <δ'αὖ> τὸ
θύρσιον ἐν Βάκχαις καὶ Μαινάσι ληνοβατεῖται,
γῆς φυτόν <ἐστι> πεφυκὸς εἰς εὐφροσύνην ἀνθρώπων.
Νῦν δέ τινας λέξω δυνάμεις τὰς εὐμαρεούσας
5 οἴνου, ὅσαισι βροτοῖσι πέφυκ' <ἐς> ληνοβατεῖσθαι·
τοῦτο <μὲν> αὖ μετέπειτα πεζῷ .. λόγῳ καταλέξω·
εἰδέναι δὲ γῆς ἐστι τοῦτο.

1 βάκερα A, βάκερις A margo, βάκκαρις coni. Ruelle, θάκερα C, θύρσιον ἐστὶ βάκερα, φυτὸν Διονύσου R; ***Balkera*** vet. interpr. | 2 fort. ληνοφορεῖται ‖ 5 ἐν οἴνῳ, ὅσοις codd. Ruelle | πέφυκε παρὰ χεύμασι ληνοβατεῖν codd. Ruelle ‖ 6 τοῦτο ὕστερον codd. Ruelle; ὕστερον = αὖ.

VIII.

Ruelle p. 30, 10 sq. I M 17.

1 Ὦ μορέα, [[ἡ]] δεινὸν, φυτόν, οὐκ ὀλίγοισιν ἐπαχθές·
σῆς γὰρ ὀπὸς ῥίζης μιχθεὶς [[ἴσῳ]] χυλῷ στρατιώτου,
περσ<ε>ίης ῥίζης ὁμοίως <πρὸς> ὀπὸν τιθυμάλλου,
σκαμμονίας τὸ ἴσον· μ<ε>ίξας δ' ἴσον εἰς ἅπαντα,
5 καὶ μέλιτος τὸ τριπλοῦν,

ἕψει ἕως σχῇ ὑγρᾶς κηρωτῆς πάχος, καὶ ἑλόμενος ἔχε ἐν βίκῳ ὑελίνῳ· καὶ δίδου ἐξ αὐτοῦ<ο α´ νήστῃ προδιαιτησαμένῳ ἀκρῶς.

1 Ruelle: ***„si l'on supprime*** ἡ ***(avec*** C), ***les mots*** ὦ μορέα — ἐπαχθές ***forment un vers"*** 2 σὸς codd., Ruelle coni. σῆς 3 μίξας δὲ codd. Ruelle | 6 ἑλόμενος codd., ἀνελόμενος C, quod Ruelle probat 7 προδιαιτησόμενος codd. Ruelle.

IX.

1. Ruelle p. 10, 11 sq. I A 30. 31. Ex Mosquensi cod. edidit J. B. Pitra, Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata V 2 1888, 293, cfr. Ruelle p. 313. Disputaverunt de eo Ric. Heim, Incantamenta magica graeca latina (Jahrb. f. klass. Philol., Suppl.-Bd. XIX 1892, 465 sq.) et A. Ludwich, Kritische Beiträge zu den poetischen Erzeugnissen griechischer Magie und Theosophie, Progr. Königsberg 1899, 17 sq.

Μάκαιρα βοτάνη, τῶν θεῶν ἡγήτειρα,
ἄνασσα, πᾶσιν ἐν φυτοῖς δυνάστειρα,
γαίης κρατοῦσα, οὐρανοῦ καὶ ἀέρος,
νοὸν λύουσα βοτρυηφόρῳ ποτῷ,

1 P(itra) μακάρα, H(eim) μάκαρ | P ἡγήτορ, H ἡγῆτορ ‖ 2 deest in ARC; P πᾶσαν | P δυναστῆρα 3 P γαῖαν ‖ 4 PARC βοτρυοφόρῳ, L(udwich) βοτρυοτρόφῳ.

5 ὡς ἐπιλύεσθαι πᾶν μέλος, ποιοῦσ' ὕπνον·
οὐδεὶς ⟨ὅς⟩ οὐ λόγῳ, οὐ σώματι ἰατήρ
οὐδὲν πρὸς σὲ δυνήσεται . . .
ἀλλ' ἐξελέγχεις ὅσσ' ἐν ψυχαῖς ⟨τῶν⟩ βροτῶν
⟨ἔστ'⟩ ἐγκρύφως, ἔχουσα μυστικὰς φρένας·
10 ἄρρητος ἄμπελος, πάντ' ἐκφαίνεις μονὴ
ὅσα γραφαῖς ἢ φαρμακείαις γίνεται
ἢ βασκάνῳ ⟨καὶ⟩ ὅσσα ταῦτα κρύπτεται.
τὰ μὲν λελέχθω ἀμπέλου μυστήρια·
ἔχει καὶ ἄλλα κοσμικά, ὅσ' ἐν βροτοῖς
15 μὴ φαῦλον εἰπεῖν, ἀλλ' εὐωχίαν ἔχει.

---

5 P ὅπως λύειν, ARC ὡς ἐπιλύειν; L ὅπως λύειν ⟨χρὴ⟩ | P παντελῶς πιόντας σε (L|⟨ἐν⟩) οἴνῳ, ARC ποιοῦσα δὲ ὕπνον 6 L πώματι | PARC ἰατήρ τις, L ἰατρὸς ἀνήρ τι, susp. ἰατρόμαντίς τι 7 ARC οὐδείς, om. P | PARC προσέ, v. i. *contra te* || 8 PARC ἐλέγχεις, corr. L | PARC ὅσα, L ὅσσοι | P ἔμψυχοι βροτοὶ (L|) οἱ (L οἳ) ἐγκρύφως, ARC ἐν ψ. βρ. τῶν (del. Ruelle) ἐγκρύφως 9 P ἔχουσι, ARC ἔχουσιν || 10 P ἡ (del. H, L) ἄρρητος ἄμπελος, ARC τὴν ἀρρήτως ἔχων (R ἔχουσαν) ἄμπελε | P ἐκφωνεῖς, ARC ἐκφανεῖς | ARC μοναῖς 11 ARC φαρμάκοις || 12 ARC ἢ φασγάνῳ (om. P) ἢ (L ⟨περ⟩) πελέκει (L πελέκκει) | PARC ὅσα τοιαῦτα | ARC κρύβεται || 13 P πάντα (L ἄπαντα) μέν, ARC ταῦτα μὲν | P λελέχθω (L λέλεχθ' ἃ θεῶν), μυστήριον 14 P εἶχεν καὶ ἄλλα μυστήρια κοσμικὰ ὡς ἐμβαλεῖν ὅλως εἰς εὐφροσύνην μὴ φαῦλον ex quo L

εἶχεν καὶ ἄλλα κοσμικὰ μυστήρια,
ὡς ἐμβαλεῖν ὅλους εἰς εὐφρόνην

PARC ὡς 15 P ἀλλ' εὐωχίαν ἔχειν, C ἀλλὰ εὐχίαν (Ruelle εὐωχίαν) ἔχειν om. AR.

2. Ruelle p. 10, 18 sq. I A 31.

Λέγει δὲ οὕτως ἐντεῦθεν ὁ ἱερὸς λόγος, καθώσπερ γὰρ εἶχέν καὶ ἡ κυρανίς: Μάκαιρα ἐκ θεοῦ ἄνασσα, ἐκ θεοῦ βοτρυοφόρε μητὲρ ἁπάσης θείας φύσιος εὐαγοῦς ἐν φυτοῖς· τῇ πρώτῃ ἑάων ἱερεῖ· εὖ . . . . ντο ὀλύμπιος οὖσα.

---

1 γὰρ om. RC, del. Ruelle 2 ὁ Κύρανος C 3 ἑάων: Ruelle coni. ἠῴων ἱερεῖ: Ruelle coni. ἴδρει | . . . ντο piqûre de ver A; ἕως τὸ ὀλ. R; C Μάκαιρα ἐκ θεῶν ἄνασσα, μητήρ (!) εὐηρεα ἐν φυτοῖς ἡ πρώτη εὐεα, ὄλυμπον οὖσα.

Pitra, Heim, Ludwig l. c.

Μακάρα (H μάκαρ) ἐκ θεῶν ἄνασσα βοτρυοφόρε μήτηρ ἅπασι βεβαία εὐεργεῖς ἐν βροτοῖς ἡ πρώτη ευα ἢ ἐκ νοῶν, φρενῶν τήρησον εὐωχίαν, ηυ ευη ιεος ὀλύμπον οὖσα; ex quo L:

μάκαιρα θεῶν ἄνασσα, βοτρυηφόρε
μήτηρ, ἅπασι βεβαία εὐεργὴς βροτοῖς . . .

3. Ruelle p. 11, 11 sq. I A 38. Pitra, Heim, Ludwich l. c.

Θειοτάτη βοτάνη, βοτρυηφόρε, ἄμπελε λευκή,
μῆτερ τῶν βοτανῶν, γῆς εἰνὶ φυτοῖς ἡ πρώτη.

1 PAR (om. C) ὦ (om. P) θ. β βοτρυοφόρε, ἄμπελος (L ἄμπελε) λ., ἡ (om. P) ‖ 2 μητὲρ (PL μήτηρ) τ. β., εὔδιε κυβαληφόρε (vel κριβαληφόρε A, κὴ βοληφόρε R, Ruelle susp. κυβεληφόρε, P (ego κυμβ.), γῆς ἐν φυτοῖς ἡ πρώτη.

X.

Ruelle p. 15, 29 sq. I A 14. 15.

Λέγετε δὲ καὶ τὸν ὕμνον εἰς τὸν Τρισμέγιστον Ἑρμῆν, ὅς ἐστιν πάσης σοφίας καθηγητὴς καὶ λόγων ἡγούμενος, καὶ πάσης τέχνης σοφώτατος παροχεύς, καὶ ἀστέρων ὁ θαυμαστότατος.

Μακάρτατε θεῶν Ἑρμῆ, μέροψ ζῷόν ἐστιν θεῶν ἄγνωστον· αὐτῶν δ' αὖ φύσις· γένος γὰρ ἀνδρῶν τίς εὗρε τοῦτο; οὐδείς, ἀλλὰ πταίσει. Σὺ σοφὸς ὢν φέρων φρηνήρης μετέδωκας ἐν τῇ στήλῃ· ἥδε ἡ φύσις· φορῶν δὲ μαθήσεις τὰ ἐν θεοῖς, ὄντα τε κλεῖθρα ἀνοίξεις καὶ δεσμοὺς λύσεις πάντας, θῆράς τε πάντας ἡμερώσεις, βουλήματι τοῦ ἐν οὐρανοῖς κῦμα δῖνον παύσεις ἀγριούμενον· ἅπας δὲ δαίμων φεύξεταί σε πάντοτε, ἀγαθὸς δὲ φανήσῃ πᾶσιν ἀνθρώποις μόνος.

1 λέγεται codd., corr. Ruelle 7 πάντα δὲ coni. Ruelle ‖ 8 θῆρας δὲ codd. Ruelle.

Pitra ex Mosquensi (Spicileg. Solesm. vol. V p. 294, partim apud Ruelle in Supplem. p. 314):

Μάκαρ θεῶν Ἑρμῆ, ζῷόν ἐστι σόν,
Ἄγνωστος αὐτῇ ἐστιν ἡ φύσις,
Γένους γὰρ ἀνδρῶν ἡμίθεος σοφός
Νοῶν φέρων φρένας καὶ μύστης θεῶν
5 Οὐκ ἄν ποτ' εὕροι τοῦτ' ἀλλὰ πεσεῖν
Ἀνυπέρθεος γάρ ἐστιν, φορῶν δέ, φησίν, μαθήσει ἃ βούλῃ.

4 cod. νόην 5 codd. πέσειεν.

In quibus hic fere textus latere videtur:

Μακάρτατε θεῶν Ἑρμῆ, μέροψ ζῷόν ἐστιν θεῶν· ἄγνωστος δ' αὐτῶν ἐστιν αὖ ἡ φύσις· γένους γὰρ ἀνδρῶν τίς ⟨ἂν⟩ εὕροι τοῦτο; οὐδεὶς ⟨ἂν⟩, ἀλλὰ πταίσειεν, εἰ μὴ θεὸς σοφὸς ὢν φέρων φρένας μετέδωκας ἐν τῇ στήλῃ.

ἀνεύρετος γάρ ἐστιν ἥδε ἡ φύσις·
φορῶν δὲ μαθήσεις τὰς ἐνθέους . . .
ἅπαντα κλεῖθρ' ἀνοίξεις καὶ δέσμους λύσεις
πάντας, θῆράς τε πάντας ἡμερώσεις ⟨σύ⟩.
⟨καὶ⟩ κῦμα δῖνον παύσεις ἀγριούμενον,
ἅπας τε δαίμων φεύξεταί σε πάντοτε·
κἀγαθὸς φανήσῃ πᾶσιν ἀνθρώποις μόνος.

Lwów (Lemberg). **R. Ganszyniec.**

Von Aufrichtung der Obelisken.

Eine römisch-byzantinische Frage.

Der Obelisk auf dem Petersplatze in Rom gehört zu den bekanntesten Denkmälern der ewigen Stadt, und seine Aufrichtung an der jetzigen Stelle durch Domenico Fontana ist seit dreihundert und mehr Jahren als Meisterstück der Technik bewundert worden. So ist denn auch die Anekdote von dem Mißgeschick, welches den Meister beinahe im letzten Augenblicke vor dem Gelingen des Werkes betroffen hätte, in weitesten Kreisen verbreitet, in unzähligen Büchern in allen Sprachen gedruckt. Fontana, so wird erzählt, hatte die Ausdehnung der Seile durch das ungeheure Gewicht des Monolithen, welchen sie heben sollten, nicht genug in Betracht gezogen: im letzten Augenblicke versagten die allzu gedehnten Stricke den Dienst, und der Obelisk hätte sich nicht auf den ihm bestimmten Platz heben lassen, wenn nicht ein Mann aus dem Volke, des strengen Gebotes zu schweigen nicht achtend, laut gerufen hätte: Wasser auf die Seile! Das sei besorgt, und nun hoben die wieder gestrafften Stricke den Stein auf seine Stelle.[1]) Nach einer anderen Version bestand die Gefahr nicht in der Ausdehnung der Stricke, sondern in ihrer Entzündung durch die starke Reibung.[2]) Beide Versionen aber sind darin einig, daß der Retter, ein Matrose Bresca aus San Remo, von Papst Sixtus V. für sich und seine Nachkommen das Privileg erhalten habe, die Palmen für die Palmsonntagsfeier in St. Peter zu liefern: privilegio, fügt Antonio Nibby (1838) hinzu, che viene religiosamente mantenuto fino ai giorni nostri.

Das Geschichtchen, als dessen soznsagen lebende Zeugen die palmenliefernden San Remesen noch zweihundertfünfzig Jahre nach

1) So hat die Anekdote Volkmann, Historisch-kritische Nachrichten von Italien II (1770) S. 45, dem Platner, Beschreibung Roms II, 1, 160 (1828) im wesentlichen folgt.

2) So Nibby, Roma nel 1838, parte antica II, 288: Narrasi che in quella circostanza nel pieno vigore della operazione i canapi pel grande attrito s'inaridirono e furono sul punto di accendersi usw.

dem Vorfalle betrachtet wurden, hat ziemlich allgemeinen Glauben gefunden, bei Historikern, Stadtbeschreibern und Technikern. Und doch, wenn man die ausführlichen und durch gute Zeichnungen erläuterten Berichte, welche Fontana selbst[1]), sowohl von der Niederlegung des Obelisken im Mai 1585 wie von seiner Wiederaufrichtung an der neuen Stelle im September 1586 gegeben hat, so steigen erhebliche Bedenken auf. In welchem Moment des großen Werkes soll Gefahr und Rettung eingetreten sein? Ausdrückliche Zeugnisse darüber fehlen (worüber unten), und die meisten Modernen nehmen ohne weiteres an, der Vorfall habe sich bei der Wiederaufrichtung ereignet. Wie sollen wir ihn uns da denken?

Die Version von der Entzündung der Seile wäre an sich möglich. Natürlich konnte die Reibung nur an einer Stelle so stark sein, wo die Zugseile besonders in Anspruch genommen waren; also auf der Höhe des Gerüstes, wo die vierzig von den ebenso vielen Winden kommenden Seile durch starke Flaschenzüge gingen. Aber ist es glaublich, daß die Entzündung nicht eher von den Arbeitern, die Fontana für alle vorkommenden Fälle (wie er in seinem Text angibt und auf den Tafeln abbildet) auf der Höhe des Gerüstes postiert hatte, bemerkt worden wäre, als von einem in bedeutender Entfernung stehenden Zuschauer? Und daß Fontana gerade die Gefahr einer Entzündung ins Auge gefaßt hatte, ergibt sich aus seiner ausdrücklichen Angabe, er habe die Aufrichtung wegen eingetretener großer Hitze, bei der eine Entzündung des Seilwerks leicht vorkommen konnte, um mehrere Tage verschoben.[2])

Schlechthin unverständlich ist dagegen die Version von der Ausdehnung der Seile. Wer sich an der Hand von Fontanas Tafeln das wohldurchdachte System der Hebemaschinen, der vierzig von neunhundert Menschen und achtzig Pferden bedienten Winden und der von ihnen ausgehenden Zugseile klarmacht, wird sagen müssen, daß jede übermäßige Ausdehnung der Seile einfach dadurch kompensiert werden konnte, daß die Winden eine oder einige weitere Umdrehungen machten. Ferner: welche ungeheure Wassermassen hätten dazu gehört, ein jedes der vierzig außerordentlich starken Seile merklich zu verkürzen — wie

1) Domenico Fontana, Della trasporto dell' Obelisco Vaticano, Rom 1590. Wiederholt mit lateinischer Übersetzung und manchen Zusätzen in den Castelli e Ponti di Nicolò Zabaglia, Rom 1742. fol. Ich benutze den letzteren Druck.

2) Fontana-Zabaglia p. 20: cum eo tempore aestivi soles supra modum saevirent, cessatum est dies aliquot, ne scilicet canabi ceteraque linea nimio calore conflagrarent.

brachte man das Wasser in aller Geschwindigkeit — denn der Vorfall müßte ja am späten Abend des 10. September, kurz vor Abschluß der Arbeit, passiert sein — auf die zum Teil über hundert Meter langen und bis zu einer Höhe von zwanzig Meter aufsteigenden Stricke? Der moderne Leser oder Hörer stellt sich das vielleicht meist so vor, wie es der brave Jugendschriftsteller Gustav Nieritz, aus dessen einem Büchlein (Der kleine Bergmann, oder ehrlich währt am längsten. Dresden 1839) ich die Geschichte vor mehr als fünfzig Jahren zum ersten Male kennenlernte, schildert: „Da ließ der Baumeister Feuerspritzen kommen und von allen Seiten viel Wasser auf die Stricke spritzen....“ Schade nur, daß es im sixtinischen Rom und überhaupt im damaligen Europa so leistungsfähige Feuerspritzen nicht gegeben hat. Man sehe z. B. die Abbildung eines machinamentum, ut non vulgare..... ita singulare in eiaculanda aqua adversus incendia in Bessons Theatrum Machinarum (1578) Taf. 52: das ist eine vergrößerte (Dm. vielleicht 50 cm), mit Hilfe einer Schraube bediente Handspritze, die einen dünnen Wasserstrahl etwa zehn Meter weit und sechs Meter hoch schleudert! Auch in dieser Hinsicht also unterliegt der Vorfall schweren Bedenken. Und schließlich: sollte ein erfahrener Praktiker, wie Fontana, wirklich die Ausdehnung der Seile durch das Gewicht des Monolithen nicht in Rechnung gezogen haben, besonders nachdem er bei der im Vorjahre mit Glück ausgeführten Niederlegung desselben seine Erfahrungen hatte sammeln können?

Ein geistreicher Schriftsteller, Graf Alexander v. Hübner, hat, wie es scheint, die bisher auseinandergesetzten Bedenken nicht übersehen. Er erzählt (Sixte-Quint, II, 120) den Vorfall, für den er die Version von der Entzündung akzeptiert, schon bei der Niederlegung des Obelisken im Mai 1585. Die Retterin ist bei ihm eine femme Gênoise namens Bresca, die für sich und ihre Nachkommen das bekannte Palmenprivileg erbittet und erhält — sa famille en a joui jusqu'à ce jour, fügt der Verfasser hinzu, der in einer Anmerkung ausdrücklich versichert: cette anecdote, racontée diversement, est historique. Da sein Werk, wie es auf dem Titel heißt, auf den archives du Vatican, de Florence, de Naples et de Simancas basiert, nimmt man gerne an, daß Belege für die anecdote historique ihm und anderen, die sie erzählen, reichlich zur Hand gewesen sein werden.

Bei näherem Zusehen erweist sich freilich diese Annahme als irrig. Schon Platner (Beschreibung Roms a. a. O.) sagt in einer Anmerkung: „ich muß indes bemerken, daß ich von dem Vorfall keine Nachricht bei

gleichzeitigen Schriftstellern gefunden habe." Wenn Fontana in seinem Berichte nichts davon sagt, so könnte man das damit erklären, daß er den unliebsamen Zwischenfall absichtlich mit Schweigen übergangen habe (obwohl er z. B. ein anderes Mißgeschick, den gleich bei Anfang der Niederlegung passierten Bruch eines der großen, um den Obelisken gelegten Eisenreifen, offen und ausführlich erzählt). Aber ein solcher Grund zum Schweigen lag nicht vor für andere Zeitgenossen, nicht für die Geschichtschreiber Sixtus V., vor allem nicht für die zahlreichen Verfasser handschriftlicher Zeitungen „avvisi"), welche sich den pikanten Vorfall schwerlich hätten entgehen lassen. Jedoch der gründlichste Kenner dieser Literatur — und des sixtinischen Roms überhaupt — J. A. F. Orbaan, sagt ausdrücklich (Sixtine Rome, p. 184): have not found (the accident) mentioned in the numerous contemporary accounts of the erection; even the Avvisi say nothing of the indident. Mir selbst ist es, trotz wiederholten und eifrigen Suchens nicht gelungen, eine ältere gedruckte Quelle für die Anekdote zu finden als — Volkmanns historisch-kritische Nachrichten von Italien, wo sie in dem 1770 erschienenen zweiten Bande S. 45 erzählt ist. Eine Quelle nennt Volkmann nicht, sondern führt seine Erzählung mit den Worten ein: „Inzwischen sagt man doch....." So wird man geneigt werden, Orbaan zuzustimmen, der a. a. O. bemerkt: „they are many reasons to doubt the authenticity of the tale; it should rightly be placed under the broad heading: Roman Folklore."

Daß dem in der Tat so ist, wird nun bestätigt durch ein bisher, soviel ich sehe, noch nicht genügend beachtetes[1]) Faktum: die Anekdote findet sich, in allem wesentlichen übereinstimmend, bereits in einem Schriftstücke, das abgefaßt ist, als Fontana ein neunjähriger Knabe war, und zum ersten Male gedruckt ist fünf Jahre bevor er das große Werk des Obeliskentransportes ausführte. Nur bezieht sie sich natürlich nicht auf Rom und den Obelisken von S. Peter, sondern auf Konstantinopel und den Obelisken im Atmeidan. Der Gewährsmann ist der gelehrte und altertumskundige Gesandte Kaiser Ferdinand I. am türkischen Hofe, Augier Ghislain de Busbeke, der in seiner ersten epistola de legatione turcica (geschrieben in Wien, 1. Sep-

1) Die letzten Herausgeber von Busbeks Briefen, Charles Th. Forster und F. H. Daniell (The life and the letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, London 1881) bemerken allerdings zu der Stelle (I, 127): „a similar story is told of the obelisk in front of St. Peters at Rome", ohne aber Konsequenzen daraus zu ziehen.

tember 1555[1]), gedruckt zuerst in Amsterdam 1581; ich benutzte die Ausgaben Frankfurt 1595 und Hanau 1605) folgendes erzählt (ed. 1595 p. 51, ed. 1605 p. 48): De obelisco..., qui est in hippodromo, sic Graeci commemorant: a basi convulsum multis a saeculis iacuisse humi: *tempore posteriorum Imperatorum repertum architectum, qui operam suam in eo suae basi restituendo deferret: illumque, postquam de pretio conventum esset, ingentem apparatum organorum ex trochleis et funibus praesertim instituisse, quibus lapidem illum ingentem erexerit, sublimemque eo evexerit, ut uno tantum digito abesset a dorso astragalorum, quibus imponi debebat: tum iudicasse populum spectatorem oleum illi et operam tanti apparatus periisse magnisque denuo laboribus et impensis opus instaurandum: at illum minime diffisum, petito a rerum naturalium scientia subsidio iussisse afferri immensam aquae vim: qua multis horis in machinam illam iniecta funes, quibus obeliscus librabatur, sensim madefactos rigentesque (ut eorum est natura) se contraxisse: sic ut obeliscum altius sublatum in astragalis statuerent; magna cum admiratione et plausu vulgi.*

Busbeks Buch hat im sechzehnten Jahrhundert und noch später große Verbreitung gefunden und ist in verschiedene moderne Sprachen übersetzt worden[2]); so muß auch die Anekdote vom Obelisken in weiten Kreisen bekannt gewesen sein. Von den Beschreibern Konstantinopels, die sie aus ihm herübergenommen haben, sei einer erwähnt, der Königsberger Apotheker und Orientreisende Reinhold Lubenau, welcher die Stadt i. J. 1587—1588 besucht hat. Seine Aufzeich-

1) In sämtlichen Ausgaben trägt der Brief das Datum: Vienna Austriae Kalend. Septemb. MDLIV; aber daß die Jahreszahl irrig und dafür MDLV zu schreiben ist, bemerken Forster und Daniell I, 173. Der Brief erwähnt nicht nur Busbeks Rückkehr von seiner ersten Gesandtschaftsreise, sondern auch andere erst ins Folgejahr fallende Fakta.

2) Busbeks Briefe, De legatione Turcica (ich folge dabei hauptsächlich der von Forster und Daniell II, 288—291 gegebenen bibliographischen Übersicht, unter Weglassung des politischen Briefwechsels mit Rudolf II.) gedruckt: im lateinischen Urtext 1581 und 1582 in Antwerpen bei Plantin (nur die epistola I et II) 1589 in Paris; 1595 in Frankfurt bei Wechel; 1605 Hanau, Wechel; 1620 München, Sadeler; 1629 in Hanau; 1630 Löwen, Howaert; 1632 Brüssel, Howaert; 1689 Leipzig; — deutsch: 1596 Frankfurt, Wechel; — französisch: 1649 Paris; 1718 Amsterdam; 1748 Paris; — englisch: 1694 London; 1744 London (Brit. Museum, Catalogue of printed books s. v. Ghiselin); 1761 Glasgow; — tschechisch: 1594 Prag; — flämisch: 1632 Dordrecht; — spanisch: 1610 (so British Museum, Catalogue a. a. O., 1650 Forster u. Daniell) Pampelona. Außerdem sind sie enthalten in den Ausgaben der Opera omnia Busbeks von 1633 Leyden, Elzevier; 1660 Oxford; 1660 London; 1660 Amsterdam, Elzevier; 1740 Basel.

nungen, ein merkwürdiges Gemisch von eigenen, zum Teil schätzbaren Beobachtungen, und später aus anderen Quellen dazugetaner Gelehrsamkeit[1]), hat man neuerdings zu publizieren begonnen (Mitteilungen aus der Stadtbibliothek Königsberg i. Pr., IV 1912, V 1913, VI 1914, VII 1920). Lubenau erzählt zuerst (S. 198) die Geschichte von der Aufrichtung des Obelisken in engem Anschluß an Busbek[2]); gleich darauf

1) Der Aufsatz von R. Mentz: „Der Königsberger Reinhold Lubenau als Epigraphiker“ (Archäol. Anzeiger 1916 p. 49 ff.) wird dem Autor und seiner Arbeit nicht gerecht. Wäre es richtig, daß Lubenau die von ihm mitgeteilten Inschriften nur aus Apians Sacrosanctae vetustatis Inscriptiones und anderen gedruckten Quellen abgeschrieben habe, so verlohnte es überhaupt nicht, sich mit einer so völlig wertlosen Kompilation zu beschäftigen, denn die Frage, ob Lubenau die nicht aus Apian entnommenen, aber auch bereits gedruckten „durch die Kollektaneen eines Königsberger Universitätsprofessors“ erhalten habe, hat nicht das geringste Interesse. In Wahrheit hat Lubenau namentlich aus Kleinasien eine Anzahl von Inschriften sicher aus eigener Abschrift. So aus Prusa (p. 496 der Hs.) eine in ein Kreuz eingeschriebene aus byzantinischer Zeit: κύ]ριε βοήθι τῷ [δο]ύλῳ σου Θεοφίλῳ, die ich sonst nicht finde (ähnlich ist z. B. CIGr. 9011); aus Nicaea (p. 557 der Hs.) eine gleichfalls unedierte Ἥρα νέα Σαβείνη Σεβαστῇ, und beachtenswerte Abschriften der sonst nur bei Busbek überlieferten CIGr. 8664 und 8671 (p. 547 der Hs.); aus Nicomedia (p. 534 der Hs.) die älteste Abschrift von CIGr. 3759. Vieles andere hat er freilich bei Ausarbeitung seiner Reiseerinnerungen aus anderen Quellen hinzugefügt: diese anderen Quellen, welche meist nicht schwer zu finden sind, kenntlich zu machen und dadurch das an Lubenaus Buche Originale und Brauchbare hervorzuheben, wäre eine Aufgabe für die Herausgeber gewesen. Aber zur Lösung derselben sind von ihnen kaum irgendwo Ansätze gemacht.

2) Ich setze Lubenaus Text (beiläufig ist er von der deutschen Übersetzung von 1596 ganz verschieden) her, um seine Arbeitsweise und das Quellenverhältnis deutlich zu machen: „Die Griechen schreiben von diesem Obelisco . . . . das ehr heruntergefallen sei und viel Jahr in der Erden gelegen, nachmals von den nachvolgenden Keisern des Constantini Magni gefunden; da sei ein Baumeister verhanden gewesen, der sich unterstanden, denselben aufzurichten. Nachdem man mitt im eins worden, hatt er ein sonderbahres Gebende mit Rollen und Stricken aufgerichtet, damit ehr den Stein erhaben, und im aber sein Rechnung gefeilet; den nachdem sich der Strick gerecket, ist er lenger geworden, und hatt im etlich fingerbreidt gemangelt, das ehr den Stein auf die Messingwurfel so dahingesetzt, nicht hatt bringen können. Da haben die Zuseher seiner gespottet und gelachet und geschrien: „Oleum et operam (sic) tanti apparatus periit“. Der Meister aber hatt gebeten, sie solten nur stille sein, hatt einen gelartten phisicum zu Raht gezogen (sic), der gesaget, man solte im ein Haufen Wasser zutragen. Wie man im dasselbe bracht, hett ehr die Stricke damit begossen, und dieselben etzliche Stunden genetzet, daran der obeliscus gehangen. Da haben sich die Stricke zusammengezogen, und habe der Baumeister den obeliscum

gibt er dann eine zweite, etwas verschiedene Version, die hier gleichfalls wiedergegeben sein möge: „Da mich — heißt es auf p. 200 der Hs., p. 150 im Druck — einsmahls der constantinopolitanische Patriarch Jeremias wegen Gebrechlikeit seiner Augen zu sich fordert und unter andern Gesprechen der Seulen des Atmeidams gedachte, erzehlet ehr mihr diese historiam, wie das ein Meister sol gewesen sein, wie vorgedacht, der den obeliscum hat aufsetzen wollen, und da im der Strick zu langk worden, habe ehr kein Raht gewust; sei in der Stadt hin und wieder gezogen, bei andern vornehmen Baumeistern, derer es zu der Zeitt viel gehabt, weil viel kostlicher Gebeude in der Stadt seindt aufgerichtet worden, Raht zu suchen. In der Zeit sei sein Lehrjunge zugegangen, die Stricke also mit Wasser begossen und das Wergk verrichtet, das sei dem Baumeister heftigk zu Herzen gegangen, doch sich bedacht und gleichwol seine Kunst beweisen wollen, und diese Seule[1]) ohne Kalck geometrischer Kunst nach kunstlich aufgerichtet, und wie sie fertigk, habe er sich selbst heruntergesturzet."

Diese zweite Version ist gewiß nicht Lubenaus Erfindung, das Motiv von der Überwindung des Meisters durch den Lehrjungen und dem Selbstmord des Meisters aus gekränktem Ehrgeiz ist echt volksmäßig und findet sich bei den verschiedensten Völkern — noch an Schlüters großen Kurfürsten auf der langen Brücke in Berlin heftet sich eine Anekdote gleicher Art. Aber läßt sich diese Version in byzantinischen Quellen nachweisen? Lubenau gibt zu Anfang seiner Beschreibung von Konstantinopel an, er habe sie „zum Theil aus des grichischen Patriarchen Jeremiae annalibus, so sonsten gahr heimlich gehalten werden, abgeschrieben" (in Wahrheit hat er, außer Busbek, u. a. noch Leunclavius Pandectae historiae Turcicae und Salomon Schweiggers Newe Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel, Nürnberg 1608 u. ö., stark benutzt). Mir selbst ist es freilich nicht gelungen, eine solche Quelle aufzufinden, und auch Kenner wie C. de Boor und Theodor Wiegand haben mir zunächst keine solche nachweisen können. So sei denn diese Frage hier öffentlich aufgeworfen, in der Hoffnung, daß es einem Leser gelinge, die Antwort zu geben.

Zur Erfindung der Fabel hat natürlich das Sockelrelief des Atmeidan-Obelisken, welches den Monolithen in seinem Gerüst für den Transport darstellt, Anlaß gegeben. Von wem und zu welcher Zeit die

oder Seule auf die Wurfel gesetzet und das Werk glucklichen verrichtet, daruber sich jedermann verwundert, und ist jedermann gahr frolich worden."

1) Gemeint ist die Säule des Arcadius, von der Lubenau p. 199 sagt, sie sei „von viel Stucken, doch ohne Kalck, aufeinandergesetzet".

Constantinopolitanische Volkssage aus Busbeks vielgelesenem Buche auf das römische Denkmal übertragen sein mag, bleibt einstweilen ungewiß. Der Familie Bresca in San Remo sei das Privileg der Palmenlieferung noch auf lange Zeit hinaus gegönnt, aber der Ahnherr oder die Ahnfrau, welche für ihre Geistesgegenwart von Papst Sixtus damit begnadet sein sollen, sind jedenfalls in das Reich der Mythe zu verweisen.

Heidelberg. **Ch. Huelsen.**

II. Abteilung.

Besprechungen.

P. R. Kögel, O. S. B., Die Palimpsestphotographie. Ein Beitrag zu den philologisch-historischen Hilfswissenschaften. S.-A. aus den „Sitzungsberichten der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften" Bd. XXXVII (1914) S. 974—978. Mit zwei Tafeln.

Es ist bekannt, daß unsere alten, auf Pergament geschriebenen Literaturdenkmäler zum Teil Palimpseste sind. Man pflegte nämlich besonders aus ökonomischen Gründen oft die alte Schrift durch Abschaben oder Abwaschen zu entfernen und durch einen anderen Text zu ersetzen.[1]) Diese Sitte ist schon uralt. Denn Catullus (geb. i. J. 87 v. Chr.) beschrieb bereits diese Methode des Materialersparens, wobei man sich über die Seltenheit oder den Wert des Textes mit irgendeinem Grund hinwegsetzte. Mehrere Konzilien des Orientes verboten daher die Palimpsestierung. Seit langem herrschte bereits lebhaftes Interesse, diese ursprüngliche, den Augen entschwundene Schrift wieder zu entziffern und sie der Literatur zuückzugeben. Der Erfolg war gelegentlich sehr überraschend, denn zum Beispiel Ciceros Schrift „De Republica" wurde nur mehr als Palimpsest in der vatikanischen Bibliothek gefunden. In dem Veroneser Gajus-Palimpsest hat man die älteste Quelle des Römischen Rechtes gefunden. In all diesen Fällen hatte man chemische Reagentien angewandt, wobei aber die Handschriften schwer beschädigt wurden, so daß einsichtsvolle Bibliothekare gegen solchen Unfug Stellung nahmen. R. Kögel hat nun ein photographisches Verfahren gefunden, dessen Wirkung auf der Fluoreszenzerregung durch unsichtbare Strahlen beruht und das vollständig unsichtbare Schriften wieder zum Vorschein bringt. Die Handschriften werden dabei mit keinen Reagentien, noch sonstwie mit Chemikalien behandelt. Die erste technische Mitteilung gelangte durch einen Sitzungsbericht der Preußischen Akademie der Wissenschaften XXXVII (1914) zur Kenntnis der Gelehrtenwelt. Die Verfahren wurden von seinem Urheber in Deutschland und zum Teil im Auslande patentiert. Die Durchführung der Verfahren verlangt nicht nur besondere physikalische Apparate, sondern auch eine reiche Erfahrung. Unterdessen wurden verschiedene Palimpseste auf diese Weise rekonstruiert. Im Auftrage des Historischen Institutes der Italienischen Regierung hat K. die Historia Longobardorum des Paulus Diakonus in dem Assisischen Palimpsest durchgeführt. Aus dem von K. gegründeten Palimpsestinstitut Beuron erschienen als erste große Veröffentlichungen in Lichtdrucktafeln der Codex Sangallensis 193, dessen Unterschrift das Buch Daniel in der lateinischen Translation des hl. Hierony-

1) Zur Entstehung der Palimpseste hat u. a. der Umstand beigetragen, daß man die Majuskelschrift in späteren Zeiten nur schwer lesen konnte. Vgl. meine Anmerkung im „Rheinischen Museum für Philologie" Bd. 67 (1911) S. 637.

mus enthält und dem 6. Jh. angehört. Ferner erschienen im Drucke „Ein vorhadrianisches Gregorianisches Palimpsestsakramentar in Gold-Unzialschrift"; ein Palimpsest „Königsbrief Karls des Großen". Andere größere Texte hohen Alters sind in Druckvorbereitung.

Vor kurzem hat K. im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften eine Palimpsestreise nach Italien unternommen. Die Ergebnisse waren an Zahl und Wert groß. In der Mailänder Ambrosiana wurden altarabische Rechtstexte gefunden, ferner mehrere verschiedene christliche Texte in arabischer Schrift, eine Übersetzung des Vergil ins Griechische mit begleitender lateinischer Kolonel aus dem 6.—7. Jh., eine bisher noch nicht näher bestimmte arabisch-griechische Übersetzung, eine große Anzahl hebräischer Texte, unter denen sich vielleicht von einigen Büchern der Bibel die nunmehr ältesten Texte befinden. In Rom wurden eine Reihe verlorener Bücher der Byzantinischen Gesetzgebung aufgenommen, römische Rechtsakte gefunden, altslawische Texte in größerem Umfang, Fragmente des griechisch-römischen Geographen Strabon und eine Reihe griechischer und lateinischer Bibeltexte, sowie Schriften kirchlichen Inhaltes.

Die Palimpsestphotographie, welche uns nun die Geheimnisse alter, dem Auge entschwundenen Handschriften, die sonach wieder wesentlich älter sind als unsere sichtbaren alten Texte, erneut lesbar ans Tageslicht bringt, ist von einem außerordentlichen, heute noch unabsehbaren Werte für die Wissenschaft. Denn auf diese Weise dürften zahlreiche verloren gegangene oder überhaupt unbekannte Texte wieder ihre Auferstehung feiern, um so mehr als man naturgemäß voraussetzen kann, daß seinerzeit in erster Linie Handschriften mit unverstandenem, mitunter auch unwillkommenem Inhalt geopfert und reskribiert wurden.

Die Palimpseste der griechischen Bibliotheken sind bis jetzt sehr wenig systematisch untersucht. Es empfiehlt sich, daß griechischerseits eine Expedition unter R. Kögels Führung nach dem Orient zum Studium der Palimpseste veranlaßt wird. Diese dürfte uns wohl große Überraschungen bieten.

Athen-Berlin. Nikos A. Bees (Βέης).

Conrad Lackeit, Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. I. Teil: Sprache. Königsberg i. Pr., 1916. S. 111.

In dieser Dissertation hat Conrad Lackeit ein besonderes Kapitel dem Begriff des αἰών in der hellenistisch-jüdischen und (vorgnostisch-)christlichen Literatur gewidmet und damit eine Forderung der neutestamentlichen Wissenschaft erfüllt, die besonders Joh. Weiß immer wieder erhoben hat. Spielt doch der Begriff des αἰών nicht nur in der Gnosis eine bedeutende Rolle, sondern auch in der Gedankenwelt des N. T. Es wird erlaubt sein, dieses Kapitel, das ein abgeschlossenes Ganzes bildet, einer gesonderten Kritik zu unterziehen.

Das Wort αἰών dringt durch die LXX in der Bedeutung Ewigkeit in die jüdische Literatur ein und kommt besonders häufig in stereotypen Formeln vor. Eine wichtige Neuerung ist die Verwendung des Wortes im Plural. Was bedeuten nun die αἰῶνες der LXX und der anderen jüdisch-griechischen Schriften? Sie haben nichts mit den gnostischen Äonen zu tun, „vielmehr

werden hier wohl wie in den rabbinischen und syrischen Formeln „Herr der Ewigkeit", „Herr der Welt" nur die Welten räume mit ihrem Inhalt bezeichnet". Die Christen übernehmen das Wort αἰών „als Ausdruck der unbeschränkten Ewigkeit, dann auch eben als Zeitspanne, Zeitalter von ewiger Dauer". Die unendliche Vergangenheit und die unendliche Zukunft werden damit bezeichnet. Wie die Juden, gebrauchen sie das Wort in doxologischen Formeln im Plural. Auch bei den Christen bedeuten die αἰῶνες meistens die Weltenräume. Nur an einzelnen Stellen, wie z. B. Eph. 3, 11, 1. Tim. 1, 17 nähern sich die αἰῶνες den gnostischen Äonen, die bald räumliche, bald persönlich-zeitliche Größen sind. In den nachkanonischen Schriften wächst der gnostische Einfluß. „Eine bedeutungsschwere Neugestaltung durch die Christen" ist die Konzeption der beiden Äonen, des zukünftigen, der mit dem messianischen Zeitalter identisch ist, und des gegenwärtigen, der als Komplementbegriff dazu gedacht wird. Mehr Äonen als diese beiden kennt das Christentum nicht; wo doch von einer Mehrzahl die Rede ist, muß entweder eine Nachwirkung jüdischer Formeln oder gnostischer Einfluß angenommen werden. Das ist der Gedankengang des Kapitels.

So verdienstvoll die Arbeit sonst ist, so dankbar jeder, der sich mit dem Problem der Äonen beschäftigt, dem Verfasser für die Darstellung der Geschichte des Wortes αἰών bei den Griechen sein muß: das Urteil über dies Kapitel kann nicht anders lauten, als daß es völlig mißlungen ist. Vielleicht darf man aus einer gewissen Unsicherheit in der Urteilsbildung und in der Terminologie darauf schließen, daß L. selbst das Gefühl hatte, auf unsicherem Boden zu stehen. Dies Kapitel mußte mißlingen. Einmal, weil L., der anscheinend das Hebräische nicht beherrscht, auf die Arbeiten, die bisher über das Problem geleistet worden sind, nicht eingegangen ist. Die Schriften von Schürer, Dalman, Bousset, Volz und Baldensperger, um nur die wichtigsten zu nennen, sind ihm unbekannt. Die Ansichten der Neutestamentler schöpft er aus Lietzmann, Handbuch z. N. T., und Joh. Weiß, Die Schriften des N. T., das dauernd unter einem falschen Titel zitiert wird. In diesen kurzen Kommentaren kann auf solche Probleme nur hingedeutet werden. Das Bedenklichste aber ist die Unzulänglichkeit des Quellenmaterials. L. hat alles benutzt, was griechisch erhalten ist. Aber mit den paar griechischen Fragmenten, die uns von der jüdischen Apokalyptik geblieben sind, läßt sich nicht eine Geschichte des Äonbegriffs bei den Juden schreiben. Beschränkt man sich auf das griechisch Erhaltene — und das war die Absicht des Verf., der eine sprachgeschichtliche Arbeit über das Wort αἰών liefern wollte —, dann muß man darauf verzichten, eine Begriffsgeschichte zu schreiben. Dazu müßte man mindestens die Schriften berücksichtigen, die noch in Übersetzungen aus dem Griechischen vorhanden sind, z. B. die Esraapokalypse, in der der Schlüssel zum Verständnis des Äongedankens bei den Juden liegt. So mußte dies Kapitel ein Gewirr von haltlosen Kombinationen werden. Der Verf. ist ein Opfer seiner Methode geworden.

L. hat den Anteil des Judentums an der Fortbildung des Äonbegriffs unterschätzt, den des Christentums überschätzt. Sein Urteil ist falsch, daß „wesentlich neue Gesichtspunkte durch die griechisch-jüdische Literatur am αἰών nicht ausgebildet" werden. Das Gegenteil ist der Fall. Es ist richtig, daß die LXX das Wort in die jüdische Literatur eingeführt hat und daß hier der Plural αἰῶνες erscheint. Warum? Weil das hebräische olam einen

Plural hat. Verkehrt aber ist es, den olamim von Hause aus eine räumliche Bedeutung zuzuschreiben. Wenn die doxologische Formel εἰς τοὺς αἰῶνας vorkommt, so bedeutet sie ebenso wie εἰς τὸν αἰῶνα „in Ewigkeit". Daß olamim auch einmal Welträume bedeuten kann, hat L. aus der Erklärung von Hebr. 1, 2 in Lietzmann, Handbuch z. N. T., ersehen. Aber olamim hat nur da diese Bedeutung, wo olam Welt bedeutet. Und hier stoßen wir auf den größten Bedeutungswandel, den das Wort αἰών je durchgemacht hat. Der Begriff „Welt", dem A. T. fremd, hat sich bei den Juden im ersten vorchristlichen Jahrhundert gebildet. Um ihn auszudrücken, wählte man das Wort olam, das sonst „unendliche Zeit" oder „Ewigkeit" bedeutet. Durch die Übersetzung bekommt αἰών die Bedeutung „Welt", denn man übersetzt mechanisch olam mit αἰών, auch da, wo κόσμος am Platze gewesen wäre. Αἰών erhält also durch das Judentum die räumliche Bedeutung, die es in der Gnosis neben der persönlich-zeitlichen hat. Es gibt diese Bedeutung dann in der christlichen Literatur an das lateinische saeculum weiter, und es ist bekannt, daß das deutsche Wort Welt (wer-ald, world), das ursprünglich wie αἰών und saeculum Zeitalter bedeutet, unter dem Einfluß des christlichen saeculum die räumliche Bedeutung des Kosmos erhalten hat. Αἰών bedeutet also in der griechisch-jüdischen Literatur „Ewigkeit" und „Welt", in der Mitte steht die Bedeutung „Weltzeit". Leider ist es nur an wenigen Stellen möglich, sicher zu entscheiden, welche Bedeutung in Frage kommt. Gerade bei den Stellen des äthiop. Henoch, die L. zitiert, weil sie zufällig griechisch erhalten sind, ist es fraglich, ob αἰών schon räumliche Bedeutung hat.[1]) Sicher nachweisbar ist die räumliche Bedeutung an manchen Stellen des IV. Esra, an denen saeculum mit terra abwechselt. Cf. 3, 9 habitantes saeculum, 3, 34 qui habitant in saeculo, 3, 35 qui habitant terram, 4, 21 qui super terram habitant. Daß in der griechischen Vorlage αἰών gestanden hat, geht daraus hervor, daß die orientalischen Übersetzungen fast in allen solchen Fällen „Welt" haben.

In allen drei Bedeutungen kommt αἰών im Plural vor. Die αἰῶνες sind dann „Ewigkeiten", „Weltalter", „Welten". Der Plural erscheint ursprünglich nur in doxologischen Formeln und hat lediglich steigernde Bedeutung, wie auch wir wohl liturgisch von Ewigkeiten reden, obwohl der Plural keinen Sinn hat. Im zweiten und dritten Falle erhalten aber die αἰῶνες einen konkreten Sinn. Ursprünglich redet man nur von einer Welt. Veranlaßt durch die pluralische Formel versteht man dann unter αἰῶνες die verschiedenen Welträume, die sieben oder noch mehr Himmelssphären, so daß αἰών sogar gelegentlich Himmel heißen kann, z. B. IV. Esra 8, 20. Ursprünglich denkt man nur an die eine Weltzeit, die mit der Ewigkeit fast identisch ist. Dann redet man, wieder unter dem Zwang der Formel, von den Weltzeiten, wobei man sich dunkel erinnert an die Weltperioden uralter orientalischer Spekulation, für die es niemals einen festen terminus technicus bei den Juden gab. Niemals aber wird in der jüdischen Literatur αἰών zu einer festen abgrenzbaren Zeiteinheit, wie das lateinische saeculum. Niemals wird gesagt, wieviel Äonen es gibt. Und wo die Apokalyptiker die Weltgeschichte periodisieren, gebrauchen sie niemals das Wort αἰών, wobei nur eine Ausnahme zu machen ist, nämlich die Verwendung des Gedankens der beiden Äonen, des gegenwärtigen und des zukünftigen. Denn dieser Gedanke ist nicht, wie L. meint,

1) Dalman, Die Worte Jesu I, 132 ff.

eine christliche Konzeption, sondern ein großes Vermächtnis der jüdischen Apokalyptik an das Christentum.

Die beiden Begriffe des gegenwärtigen und des zukünftigen Äons tauchen zuerst auf, abgesehen von ein paar späten Zusätzen zum äthiop. Henoch, im slaw. Henoch, der etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung geschrieben ist. Diese Schrift spricht c. 65, 3 ff. von dem Äon aller Kreatur, den Gott vor der Kreatur schuf. „Asdann zerbrach der Herr den Äon wegen des Menschen und zerteilte ihn in Zeiten und Jahre und Monate und Stunden .... Wann endet die ganze Kreatur, welche der Herr gemacht hat, und ein jeder Mensch zum großen Gericht des Herrn geht, alsdann werden die Zeiten vernichtet werden, und kein Jahr wird hinfort sein, noch Monate noch Tage noch Stunden werden hinfort sein .... sondern es beginnt der Eine unendliche Äon." Dem Äon, diesem Äon der Schmerzen steht der Eine, der große, der zukünftige endlose Äon, der Äon der Gerechten gegenüber. Es ist deutlich, daß es sich bei den beiden Äonen um zeitliche Größen handelt. In der späteren rabbinischen Literatur erhalten sie einen mehr räumlichen Charakter, so daß man sagt „In den Olam habba kommen". Häufig wechselt αἰών in diesem Zusammenhang mit καιρός, saeculum mit tempus. So heißt es IV. Esra 8, 52 futurum tempus statt saeculum. 7, 113. 119 immortale tempus statt saeculum. Die Orientalen beweisen durch die Übersetzung Welt, daß die griechische Vorlage αἰών, das hebräische Original olam gehabt hat. Marc. 10, 30, Luk. 18, 30 finden wir ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ . . . καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ. Die beiden Äonen sind also zeitliche Größen, sie sind zwei Weltperioden.

Man muß fragen, woher das Judentum diesen Gedanken hat. Eine Antwort darauf kann nur hypothetisch sein. Es sei erlaubt, eine Vermutung auszusprechen. Der Gedanke der beiden Äonen taucht im augusteischen Zeitalter bei den Juden auf. Gibt es nichtjüdische Zeugnisse für den Gedanken? Es gibt solche. Es sei erinnert an das venturum saeculum bei Vergil, Ecl. IV 52. Es sei ferner erinnert an den ἐνεστὼς αἰών einer Inschrift von Assos, die L. im 1. Kapitel selbst zitiert. Der αἰών von Assos scheint eine Übersetzung von saeculum zu sein. Sollte es Zufall sein, daß die Formel der jüdischen Apokalyptik und des N. T. sich hier wiederfindet? Oder ist die Vermutung erlaubt, daß die römische Saecularidee, wie sie sich im augusteischen Zeitalter ausbildete, auf die Gedankenwelt des Judentums eingewirkt hat? Man könnte den umgekehrten Weg vermuten. Aber wir wissen nichts von einer Spekulation über die beiden Äonen vor dem slawischen Henoch.

Natürlich hätte nur die Formel gewirkt. Denn es besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem magnus ordo saeclorum Vergils und den beiden Äonen der Juden. Auch die Esraapokalypse redet gelegentlich so, als gäbe es mehr als die beiden. „Et respexit Altissimus super sua tempora et ecce finita sunt et saecula eius completa sunt" 11, 44. Die saecula sind am Tage des Weltendes voll. Also gibt es mehr als die beiden. Aber wo der Apokalyptiker anfängt zu spekulieren, beschränkt er sich doch wieder auf den gegenwärtigen und den zukünftigen Äon. „Duodecim enim partibus divisum est saeculum" IV. Esr. 14, 11. Im tiefsten Grunde sind nämlich für das jüdische Denken die beiden Äonen identisch mit den beiden Welten, der diesseitigen und der jenseitigen, der sichtbaren und der unsichtbaren: τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια (II. Cor. 4, 18).

Das sind die jüdischen Gedanken über die Äonen, die das Christentum übernahm, oder besser, die von den Juden, welche Christen wurden, mitgebracht wurden. In den drei Bedeutungen „Ewigkeit“, „Weltzeit“, „Welt“[1]) kommt αἰών im N. T. vor. Die beiden Äonen finden wir nur bei den Synoptikern, bei Paulus, in den deuteropaulinischen Schriften und einmal im Hebräerbrief. In den Evangelien kommen sie auf Rechnung der Verfasser, Jesus selbst hat nicht von ihnen geredet. Bei Paulus bemerken wir eine charakteristische Wendung. Er redet nie vom künftigen Äon.[2]) Warum nicht? Vielleicht weil dieser eigentlich schon begonnen hat, insofern als die Christen ihm schon angehören. Die Palingenesie ist schon da, insofern der zweite Adam die Kräfte der pneumatischen Welt bereits gebracht hat. So ist Paulus auf dem Wege zu jener Auflösung der Eschatologie, die im Johannesevangelium vollzogen ist, auf dem Wege zu einer Religion, die das ewige Leben mitten in der Zeit besitzt und den Weltuntergang in die Menschenseele verlegt.

Die Spekulation über die Äonen hatte in der Apokalyptik ihren Höhepunkt überschritten, als sie zu den Christen kam. Sie erreichte eine letzte Blüte in der Gnosis. Um der Erkenntnis der Gnosis willen hat L. seine mühevolle Arbeit geschrieben. Und dieser Erkenntnis dient sie, auch wenn das besprochene Kapitel mißlungen ist. Denn die Äonen des N. T. stehen denen der Gnosis sehr ferne.[3]) Nicht die Spekulationen des Basilides und des Valentin sind die letzte Konsequenz der jüdisch-urchristlichen Gedanken über die Äonen, sondern das große Bild der Weltgeschichte, das auf Grund paulinischer Gedanken entstanden und in der christlichen Zeitrechnung für alle Zeiten festgelegt ist: das Bild der Weltgeschichte, die durch die Erscheinung Christi in zwei Äonen zerrissen wird.

Oranienburg b. Berlin. Hermann Sasse.

Prof. Dr. Jar. Bidlo: Kultura byzantská, její vznik a význam Sbírky „Za vzděláním“ sv. 84. (= Die byzantinische Kultur, ihre Entstehung und Bedeutung. Der Sammlung „Za vzděláním“ Bd. 84.) Prag ... 1917. 44 S. 8°.

Die Geschichte der europäischen Menschheit im Mittelalter und in der Neuzeit entwickelt sich unter dem Dualismus von zwei Kultursphären, der romano-germanischen und der griechisch-slawischen. Dieser Dualismus beginnt dort, wo das Mittelalter anfängt. Das Wesen der Geschichte des Altertums und Mittelalters bilden zwei große geschichtliche Prozesse, die in ihrem Endergebnis zu einer vollständigen Antithese werden — zweierlei Weltströmung, das in der antiken Ära durch eine zentripetale Tendenz charakterisiert wird und zur Einheit, Nivelisation, Konzentration strebt, das politisch in der Schaffung eines politischen Gebietes, des römischen Reiches, mit einheitlicher, synkretistischer, kosmopolitischer römischer Kultur, endet. Dagegen bedeutet das Mittelalter Spaltung, zentrifugale Strömung, Differentiation gegen Integration, welche politisch im Zerfalle des römischen

1) Cf. Marc. 4, 19, Matth. 13, 22.
2) Der Epheserbrief gehört zur deuteropaulin. Literatur.
3) Der gnostische, d. h. persönliche Äonbegriff findet sich nur an der Stelle Eph. 2, 2, die Reitzenstein neuerdings trefflich erklärt hat.

Reiches und der Entstehung von Staaten mit Nationalcharakter, kulturell sodann in groben Umrissen im Zerfalle der inheitlichen römischen in eine ost- und westeuropäische Kultur ihren Ausdruck findet. Dies ist die Konzeption, unter welcher Bidlo, Professor der Prager Universität, den Gegenstand seiner Forschung betrachtet, deren Ergebnis er im zitierten Buche in synthetischer Form als Frucht einer rein fachlichen weitausholenden Arbeit bietet. Es handelt sich dem Autor nicht um die pragmatische Schilderung der Entwicklung der byzantinischen Kultur im Mittelalter, d. h. seit der Zeit, wo diese ein selbständiger geschichtlicher Faktor ist. Der Schwerpunkt der Schrift beruht in der Schilderung der Entstehung des kulturellen Dualismus der romano-germanischen und griechisch-slawischen Kultur — welche wie zwei Äste aus dem gemeinsamen Stamme der römischen Kultur erwachsen. Der Verf. wollte zeigen, daß vor allem das mittelalterliche Europa zweierlei Kultur besitzt; daß beide aus dem gemeinsamen Grundboden des römischen Imperiums hervorsprießen; und klarlegen, wo und worin die Wurzeln dieses Differentierungsprozesses zu suchen sind. Er sucht sie in sehr bemerkenswerten und interessanten Erwägungen. Das römische Reich schafft zwar im Altertum in einem großen Nivelisationsprozesse eine einheitliche Kultur, deren synkretische Tendenz trotzdem nie so weit geht, um beide Komponenten, aus denen sie selber entstanden, den römischen und den hellenistischen (ein Produkt der Geistesarbeit der griechisch-orientalischen Völker) gänzlich zu unterdrücken. Hier ist der primäre Grund der späteren Differentiation, hier beginnt sie durch die Gleichgewichtsstörung beider Komponenten, nach außen hin durch die wachsende „Hellenisation" kenntlich. Die Analyse der Ursachen dieser Gleichgewichtsstörung zugunsten der hellenistischen Komponenten gehört zu den wertvollsten Teilen der Schrift. Der Verf. zeigt den Einfluß des ökonomischen Niedergangs im Westen, während der Osten wirtschaftlich und handelswesentlich aufblüht; er zeigt die Zusammenhänge mit der Verschiebung des politischen Zentrums im Reiche nach Osten und weist auf die Folgen dieser Tatsachen für das spätere Mittelalter. Der „politische" Zwiespalt fand die Mittelmeerländer kulturell bereits von diesem latenten Prozesse in zwei Komponenten gespalten, Komponenten, die sich von nun an selbständig entwickeln. Der Osten wird griechisch, kehrt zum ursprünglichen Zustande einer hellenistischen Monarchie mit rein griechischem Sprach- und Kulturcharakter zurück und schafft die „mittelalterliche" Phase in der Entwicklung der hellenistischen Kultur = die byzantinische. Der Westen verselbständigt sich bei dieser Gleichgewichtsstörung der inneren und später der politischen Einheit, bleibt anfangs weit zurück, gewinnt dann an Belebung, entwickelt sich, bis er über die östliche Übergewicht gewinnt, welche durch eine Erstarrung gekennzeichnet ist, nachdem sie in den militärisch-bureaukratischen und theokratischen Traditionen des Hellenismus stecken bleibt. Die Analyse der Ursachen der Unfortschrittlichkeit und Erstarrung der einst so glänzenden byzantinischen Kultur unternimmt der Verf. in den letzten Kapiteln, wo er nachdrücklich besonders die ungünstige auswärtige Lage betont, derentwegen das Reich eigentlich einen steten Existenzkampf führte. Zu diesen Kapiteln fügt er die Enderwägungen hinzu, den Anteil betreffend, welcher den slawischen und orientalischen Völkern bei ihrer Schöpfung zufällt. Diese Kapitel von den Zusammenhängen ihrer Bildung mit

der byzantinischen Kultur und den gegenseitigen Einflüssen sind bloß übersichtlich angedeutet, indem sie aus dem Rahmen dessen herausfallen, worum es sich dem Verf. handelte. Die Art aber, mit welcher Bidlo im Abrisse der „mittelalterlichen" Entwicklung der byzantinischen Kultur die einzelnen von ihrem Strome getroffenen Völker berührt, verrät eine Konzeption, die den Byzantologen die große, bisher nicht berührte Aufgabe in Erinnerung bringt: die Geschichte des europäischen Ostens als kulturellen Ganzen zu schreiben, welche, sich von der geographischen Auffassung befreiend, sie als die Synthese der Entwicklung der von der byzantinischen Kultur durchgedrungenen Völker darstellen wird. Die europäische Geschichte wird erst im Rahmen dieses Dualismus und seiner Evolution richtig gewertet werden können.

Prag. Dr. Milada Paulová.

Emil Jacobs, Untersuchungen zur Geschichte der Bibliothek im Serai zu Konstantinopel. I. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenchaften (Phil.-Hirst. Kl. 24, Abhandlung). Heidelberg, C. Winter, Universitätsbuchhandlung, 1919. VIII + 152 S. 8°. 9 Mk.

Ich kenne keine kleine Bibliothek von 33 griechischen Hss. des 12. bis 16. Jhs.[1]), deren Geschichte so gründlich und gelehrt behandelt wäre, wie die des Serai in Konstantinopel durch den Verf. Der vorliegende erste Teil bis zum J. 1719 umfaßt 151 (mit dem zweiten also vielleicht 300) Seiten. Von jeher schwebte über dieser Bibliothek ein geheimnisvolles Dunkel, das nicht nur zur Nachforschung, sondern auch zur Mythenbildung reizte; beiden geht der Verf. nach mit großer Energie und mit unermüdlichem Fleiße, der vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt. Er kann sich natürlich nicht ausschließlich auf das eigene Gebiet becshränken, sondern muß auch die benachbarten betreten, namentlich um eine scharfe Grenzlinie zu ziehen.

Gleich im Anfang erhebt sich die Frage, weshalb die Serailbibliothek zunächst vollständig unbekannt blieb. Der Verf. fragt alle alten Gewährsmänner und Reisenden des 15.—16. Jhs., aber keiner kennt sie, bis auf Dominico v. Jerusalem, einen jüdischen Leibarzt des Sultan (vor 1600 n. Chr.); er ist der erste, der außer den kleinen diese Bibliothek näher beschreibt. Sobald das Abendland sichere Kunde von der Existenz dieser Bibliothek bekommen hatte, hofften die Gelehrten dort zu finden, was man bisher stets vergebens suchte: einen hebräischen Matthaeus, einen vollständigen Diodor, Menander und Livius usw. Hier oder nirgends meinte man Reste der berühmten Sammlung des letzten Palaeologen suchen zu dürfen, ein Irrtum, der sich bis auf unsere Zeit fortgepflanzt hat und erst durch Jacobs definitiv zerstört ist. Der c. Escurial Ω I 13 ist nicht aus dem Serail, sondern nur ein Geschenk des Sultan: dagegen möchte J. Bick, Wiener Stud. 34, 1912, 143—154 den cod. Vindob. hist. gr. Nr. 6 aus der byzantinischen Kaiserbibliothek ableiten; daß die Päpste einen Teil erworben hätten, ist ein oft wiederholter Irrtum. Ferner besitzt die Pariser Nationalbibliothek 18 griechische Hss., die allerdings aus Konstantinopel stammen, aber nicht aus der Serailbibliothek, sondern aus dem Besitz des Prinzen und späteren Sultan Mustafa; sein Stempel (S. 122) zeigt deutlich, daß er mit dem Sammeln schon vor seiner Thronbesteigung begonnen

1) Siehe J. H. St. 36, 1916, 414, Bibliofilia 14, 1912, 315.

hat. — In einer besonderen Anlage verfolgt der Verf. die Schicksale der Corvina (S. 134—149), von der ein kleiner, nicht, wie man früher meinte, ein großer Teil in die Serailbibliothek gelangte.

Daß die Serailbibliothek im 16. Jh. alte Hss. besessen hat, scheint nach der bewundernden Beschreibung Dominicos klar: ui sono — — 120 pezzi di quei di Constantino Magno; er denkt also wahrscheinlich an die 50 Bibel-Hss., die Constantin schreiben ließ. Aber wenn wir heute einem Fachmann die Frage vorlegen, ob eine Hs. zu diesen 50 gehören könne, so würde sein Urteil sehr verklausuliert ausfallen; auf die Meinung eines Arztes im 16. Jh. ist in dieser Frage gar nichts zu geben. Dann fährt die Beschreibung fort: jeder dieser 120 Codices sei longo doi braccia — — fatti di carta bergamine sottile che par seta. Der Verf. erläutert diese Angaben Dominicos durch Hinweis auf den c. Vaticanus und Sinaiticus der Bibel, die sich durch ihr Format und Feinheit des Pergamentes auszeichnen. Die Blätter des c. Sinaiticus haben eine Höhe von 43 cm; die 120 Hss. des Dominico dagegen sind 2 Ellen groß, was der Verf. auf 66 cm berechnet. (S. 71). Das paßt nicht zu dem seidenartigen Pergament. Das feine Pergament des Altertums stammt von ganz jungen Tieren, die bald nach der Geburt geschlachtet wurden; aus ihren Fellen konnte man Pergamentblätter von 43 cm machen aber schwerlich von 66 cm; und wenn man es gekonnt hätte, so wäre das dünne Pergament in diesem Format nicht widerstandsfähig genug, es würde zerreißen; die lateinischen Riesencodices haben viel dickeres Pergament.[1]) Pergamentblätter von dieser Größe und Feinheit herzustellen, wäre für 1 Hs. sehr schwer, für 120 unmöglich.

Wir wollen also die Worte Dominicos nicht auf die Goldwage legen, aber ihm glauben, daß die Bibliothek zu seiner Zeit 120 Hss. besaß, von denen einige wenige sich auszeichneten durch feines Pergament, Goldschrift und Unzialen.

Einige Hss. des heutigen Bestandes scheinen bis auf die Zeit und den Besitz Mehemmeds II., des Eroberers von Konstantinopel, zurückzugehen, der griechische Hss. unter seinen Schutz nahm; andere wurden erworben für Murad III., der sich besonders für Kalligraphie interessierte.

Der Verf. hat sich bei dieser Arbeit schon der Sprache wegen auf abendländische Quellen beschränken müssen; und die Orientalisten werden vielleicht noch einige Nachträge und Verbesserungen beisteuern können; viel wird es jedenfalls nicht sein. Auf seinem Gebiete aber hat der Verf. „ganze Arbeit“ gemacht, und ich brauche ihn wohl nicht erst des Dankes der gelehrten Welt zu versichern, welche die Fortsetzung mit Spannung erwartet.

Leipzig. V. Gardthausen.

Felix Haase, Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa. Übersetzt und untersucht (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, X. Bd., 4. Heft). Paderborn, Schöningh, 1920. X + 123 S. 8°.

Je klarer man die Bedeutung des Konzils von Nicäa, dieses ersten Evangeliums der vollendeten Universalkirche, erkennt, desto stärker wird das Begehren nach seinen Akten. Analogieschlüsse zwingen uns, an das einstige

1) Die Breite des Blattes lasse ich beiseite, weil der Text nicht klar ist.

Vorhandensein solcher Akten oder Spruchprotokolle zu glauben, und gelegentliche Äußerungen von Zeitgenossen bestärken uns in diesem Glauben. Aber Analogieschlüsse zielen zwar nach der historischen Wirklichkeit, treffen aber meistens daneben. Sie jagen nach einem actum, aber es ist ein agens und trieb unterdes weiter. Wenn es Akten des Konzils gegeben hat, so sind sie es kaum einen Augenblick geblieben, sondern wuchsen weiter und gestalteten sich um zu Berichten, die unseren Anforderungen an historische Quellen nicht entsprechen und wohl nach unserer heutigen Auffassung eher Nachdichtungen genannt werden müssen, — aber es sind keine Nachdichtungen, nicht einmal Produkte der pia fraus, wie man gern sagt, sondern es sind Lebensprozesse kirchlicher Kräfte, die nur sehr schwer zu erfassen und zu datieren sind. Wie man einstens die Formulierungen des Gemeindeglaubens unbedenklich und in vollem Ernst in den Mund Christi legte — man denke nur an die neu aufgefundene Epistola apostolorum — so bezeichnete man im 4. Jh. alles als nicänisch, was von Nicänern beschlossen und formuliert wurde. Der Geschichte war dies wertvoller als die tatsächlichen, einmaligen, abgeschlossenen Verhandlungen, wertvoller als die Akten, und sie ließ diese bis auf die wichtigsten Teile (Symbol, Kanones und Synodaldekret) untergehen, während sie ihr üppiges Wachstum bewahrte. Heute ist es uns unverständlich, wie man die Kanones von Sardika ohne absichtlichen Trug als nicänische bezeichnen konnte. Das Wesen der altchristlichen Pseudonymität fängt ja erst an, uns aufzudämmern, obwohl wir erst, wenn wir es erkannt haben, einen großen Teil altchristlicher Urkunden recht verstehen werden, ohne gleich an Trug, Lüge, pia fraus und Fiktion zu denken.

Das Corpus koptischer Quellen, die sich als Urkunden vom nicänischen Konzil geben und die Felix Haase erstmalig in verläßlicher Übersetzung darbietet, gehört zu diesem geschichtlichen Wachstum. Es ist allmählich im Verlaufe des 4. Jhs. aus älteren, verlorenen griechischen Quellen und aus der kirchlichen Weiterentwicklung herausgewachsen. Man hat gemeint, daß die Synode von Alexandrien (362) an diesem nicänischen Wachstum ziemlich ausschließlich beteiligt war. Aber man merkt doch zu deutlich den Einfluß der Lehre des Apollinaris von Laodicea und des sogenannten Symbols von Konstantinopel, das ja freilich schon längst vor der Generalsynode von Konstantinopel (381) vorhanden war. H. widmet nun den einzelnen Texten eine Untersuchung, die zwar knapp ist und nicht immer genügend Rücksicht nimmt auf verstandes- und überzeugungslangsamere Leser, der man sich aber doch allmählich im großen und ganzen anschließen kann. Wenn er auch den Texten die unmittelbare Herkunft von Nicäa und Alexandrien absprechen muß und eine allmähliche Entstehung der Sammlung aus verschiedenen Bestandteilen annimmt — er will die Grenze des 4. Jh. nicht überschreiten —, so lehrt er uns doch, daß einige von den Texten auch für die Geschichte des Konzils einen größeren Wert beanspruchen können, als man unter solchen Umständen zu glauben geneigt wäre. Den einen Turiner Text hält er für eine „ziemlich getreue Übersetzung alter griechischer Quellen über das Konzil von Nicäa“, so zwar, daß Symbol, Bischofskatalog und Kanones einen zum Teil besseren und ursprünglicheren Text aufweisen, als die vorhandenen griechischen Quellen. Daß Gelasius von Cycicus und andere Kanonessammler unmittelbar aus diesem koptischen Text geschöpft haben, ist doch wohl nicht so sicher. Den zweiten Turiner Text und den Borgiatext erweist H. als Über-

arbeitungen einer noch vorhandenen ἔκθεσις πίστεως — für weniger unterrichtete Leser hätte er wohl angeben sollen, wo diese ἔκθεσις am besten zu finden sei. — Den dogmatischen Teil der ἔκθεσις datiert er in die Jahre 360 bis 400. Das Datum liegt aber wohl der ersteren Grenze näher. Das sich anschließende Syntagma für Mönche und Kleriker kann vielleicht später entstanden sein. Merkwürdig ist die Benutzung der alten Didache. Ungewiß ist die Entstehungszeit der Lehrsprüche, die einen moralischen Traktat an die christlichen Laien darbieten.

Besonders wichtig ist die Erkenntnis, daß der Turiner Text einen ursprünglicheren Text des nicänischen Symbols aufbewahrt hat als der griechische. Auch sonst fallen im Vorbeigehen einige, wenn auch nicht ganz reife Früchte vom Baum der Erkenntnis, an denen der Historiker kosten muß, z. B. daß die Geschichte von Paphnutius und der Priesterehe sehr wahrscheinlich legendär ist.

Dem fleißigen, belesenen und urteilssicheren Verf. müssen wir darum für diese Arbeit dankbar sein. Er stellt selbst am Schlusse die Ergebnisse zusammen, auf die er Wert legt, bescheidet sich dabei aber mit den wichtigsten. Unbeirrt hat er wieder einen Stein gesetzt im Aufbau der „Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen", an der er seit vielen Jahren arbeitet.

Breslau. Joseph Wittig.

Hans Berstl, Das Raumproblem in der altchristlichen Malerei mit 35 Abbildungen auf 32 Tafeln und 119 Seiten. (= Forschungen zur Formgeschichte der Kunst aller Zeiten und Völker, hgb. von Eugen Lüthgen, Band IV.) Kurt Schroeder-Verlag, Bonn/Leipzig 1920.

Es handelt sich um die Erfassung des Wesens der altchristlichen Raumdarstellung, wie sie bisher (Riegl, Wulff) wohl in bezug auf einige besonders auffallende Momente versucht, in ihrem ganzen prinzipiellen Umfang aber noch nicht dargestellt wurde. Die altchristliche Malerei wird dabei als ein in sich geschlossener Komplex ohne historische Aufrollung des Stoffes behandelt; und doch ergeben sich aus einer solchen auf die Wesensfragen eingestellten Untersuchung die Grundlagen und Faktoren für eine entwicklungsgeschichtliche Einstellung des Stoffes klarer, als dies bei der geläufigen historischen Art der Fall ist, die die Tatsachen in einer zeitlichen Linie aufreiht und diese dann in sich selbst auf Grund einer angenommenen immanenten Entwicklung zu begründen sucht. — Die Beschreibung von 15 ohne Rücksicht auf ihre zeitliche und örtliche Stellung ausgewählten Beispielen altchristlicher Malerei gibt zunächst Anlaß, die altchristliche Raumdarstellung in ihren verschiedenen Varianten und Prinzipien in Form eines Querschnittes vorzuführen. Dabei ist bereits auf Unterschiedlichkeiten Rücksicht genommen, deren objektive, gleichwertige Einschätzung dem Europäer schwer fallen mag, insofern sich neben den uns gewohnten Arten der Raumdarstellung, wie Linear- und Luftperspektive, die B. vorläufig als „westlich" bezeichnet, noch eine andere Art findet, die uns fremd oder „falsch" erscheint, der aber von anderem, „östlichem" Standpunkte gesehen dieselbe Berechtigung zukommt, und die den westlichen Augen sichtbar zu machen Hauptziel der Arbeit ist. In den aus diesen Beschreibungen gewonnenen Ergebnissen wird dies ausgeführt. Zunächst erscheint der Begriff Raum in zweifacher Bedeutung: 1. als Körper-

raum, den ein plastisches Gebilde in seiner Isolierung einnimmt, und 2. als Luftraum, das Luftvolumen, das die Körper umgibt. In der zweidimensionalen Malerei werden diese beiden Raumarten im westlichen Sinne einerseits durch Schichtung, deren wissenschaftliche Verknöcherung in der Perspektive vorliegt, anderseits durch die Luftperspektive dargestellt. Ihnen steht nun in der altchristlichen Malerei ein drittes, ebenso positives Prinzip, die „Fläche ohne Ende" im Kampfe gegenüber. Den beiden westlichen Raumbegriffen entsprechen zweierlei Raum f o r m e n: 1. Der Kubismus, d. i. „das Bestreben, innerhalb der zweidimensionalen Darstellung auf der Bildfläche die Vorstellung des räumlichen Lebens der Figur in der Weise wirkend zu machen, daß die reichste Ansicht (Dreiviertelwendung) oder eine Summe von Ansichten gegeben werden, die die lebhafte plastische Vorstellung des Raumblockes erwecken, der der Gestalt zur Ausfüllung zur Verfügung steht." Dies gilt nicht nur für die einzelnen Raumkörper, sondern auch für eine Gruppe von solchen (wie etwa als einfachster Fall die Gestalt Christi mit dem sie umgebenden Block Wassers im Taufbild des arianischen Baptisteriums in Ravenna) und schließlich auch für das ganze Bild (wie in dem aus Einzelblöcken zusammengeschlossenen Gesamtblock des Hirtenidylls im Mausoleum der Galla Placidia). So wertvoll die Herausarbeitung dieses die ganze altchristliche Malerei durchziehenden Momentes ist, so muß doch gleich hier im Hinblick auf das Folgende betont werden, daß die in der Definition gemachte Gleichstellung von Dreiviertelansicht und „Summe von mehreren Ansichten" nicht angeht, daß zwischen der Übereckansicht eines Körperblockes und der, wie sie bei der Darstellung von Gebäuden in gleichzeitiger Vorder-, Seiten- und Rückansicht immer wiederkehrt, doch ein wesentlicher Unterschied besteht, der entwicklungsgeschichtlich entscheidend ist. Als zweite Raumform bespricht dann B. den Illusionismus (Wickhoff), d. i. die malerische Bewältigung des Luftraumes durch die Luftperspektive. Diese beiden westlichen Raumformen werden nun in der altchristlichen Malerei durch die dekorative Fläche vom Osten her vergewaltigt.

Im folgenden Abschnitt behandelt B. die Herkunft der in der altchristlichen Malerei aufgezeigten Raumlösungen. Als Quelle der Darstellung des Körperraumes erkennt B. die Antike, die in diesem Sinne freilich nur in vereinzelten und schematischen Übernahmen nachwirkt. Der hierzu herangezogene Vergleich zwischen dem Alexanderschlachtmosaik und dem „Sieg Josuas" in Sa. Maria Maggiore, auf den sich der Verf. dabei beschränkt, und die Anführung von Beispielen, die die weite Verbreitung des Motivs der Dreiviertelwendung bis zu den Mißverständnissen in Zentralasien erweisen, hätten, wenn auch die Tatsache im allgemeinen auf der Hand liegt, doch vielleicht eingehender durchgeführt werden müssen, gerade nach der Seite hin, wie im Christlichen das antike Gefühl des Körperraumes allmählich vergewaltigt wird. Denn gerade hier hätte sich gezeigt, wie gegenüber der Dreiviertelwendung jene andere Lösung, die die kubische Form gleichsam nach allen Seiten in die Ebene klappt, bereits eine Vergewaltigung dieses Raumgefühls durch den östlichen Drang zur Flächenhaftigkeit und zur begrifflichen (statt optischen) Klarmachung der Erscheinungen bedeutet, ähnlich wie B. gleich im folgenden den Illusionismus als eine orientalische Reaktion auf die klassische Antike aufzufassen geneigt ist. Freilich ist auch, was das letztere anlangt, die Schlußfolgerung, die Illusionismus und Landschaftsgefühl identifiziert, letzteres aus dem Geist der Großstädte entspringen läßt und diese wieder als die Frucht

des Eindringens orientalischer Machtentfaltung anspricht, viel zu summarisch angedeutet und m. E. auch nicht ganz zwingend, wenn sie auch einen wahren Kern enthält. Es wäre besser gewesen, daß höchst interessante, aber auch höchst heikle Gegenstandsproblem der Landschaft als einen irreführenden Umweg hier gar nicht mit einzubeziehen und die Entstehung des Illusionismus als eines der merkwürdigsten Probleme der Spätantike an sich aufzuwerfen. Vielleicht wäre dann B. zu einem prägnanteren Schluß gekommen und hätte den Illusionismus, den — wie er selbst sagt — weder die klassische Antike noch aber auch der Osten kennt, eher als eine Auseinandersetzung des Ostens mit dem Westen, denn als eine Reaktion des ersteren erkannt, insofern mit ihm der erste schon während des Hellenismus stattfindende Schritt zu einer Entkörperlichung des antiken Körperraumes, d. i. eben der Übergang von Körperraum zum Luftraum und damit allerdings auch zur Landschaft stattfand. Die Einteilung hätte also genauer so getroffen werden müssen, daß zwischen die Herleitung des Körperraumes aus der Antike und die folgende Zurückführung der dekorativen Fläche aus dem Osten nicht nur der Illusionismus, sondern auch das Aufklappen des Körpers in die Ebene als Mischprodukte zwischen Körperlichkeit (Westen) und Flächenhaftigkeit (Osten) hätten eingefügt werden müssen.

Was nun die Herleitung der dekorativen Fläche aus dem Iran anlangt, so mußte sich B. freilich auf das erhaltene Vergleichsmaterial aus Grenzgebieten beschränken, das an sich bereits Mischfälle bedeutet, das aber immer wieder das Prinzip der Flächenhaftigkeit erkennen läßt, das die — sei es aus dem Westen, sei es aus Indien stammende Darstellung ins Ornamental-Repräsentative zwingt. — In dem nächsten „Die Folge“ betitelten Abschnitt gibt B. einige Beispiele des Nachwirkens der altchristlichen Raumform in späterer Zeit. Einleitend wird die „Felsenlandschaft“, wie sie sich etwa im „guten Hirten“ des Mausoleums der Galla Placidia findet, ohne näheres Eingehen als Repräsentant des hellenistischen Raumgefühls erwähnt. Ein Blick auf die Gemälde von Adjanta hätte hier wohl weitere und für die gesamte Arbeit fruchtbare Ausblicke geben können. Dagegen bringt B. im Anschluß an zwei Miniaturen des Kosmas Indikopleustes (David und die Sängerchöre, Erschaffung der Erde) einen Versuch, den Archivoltenschmuck der romanischen Portale und die Anordnung der Evangelistensymbole auf eine raumkünstlerische Lösung der altchristlichen Kunst zurückzuführen, ein Versuch, der wohl manches auf sich hat, aber als vereinzelt herausgegriffenes und nur allgemein behandeltes Beispiel wenig zur Vertiefung des Ganzen beiträgt. Ähnlich der kurze Absatz über den Hintergrund, in dem ebenfalls ganz allgemein auf das Fortleben der dekorativen Fläche im Mittelalter hingewiesen wird. Die Probleme sind da wohl angeschnitten, aber nicht durchgeführt. Der nächste Abschnitt beschäftigt sich mit dem Verhältnis des Raumes insbesondere der dekorativen Wand zu den übrigen künstlerischen Qualitäten. So wird der Gegenstand durch die flächenhafte Anordnung der Figuren zur repräsentativen Schaustellung, die von der Antike geläufige Naturnähe der Gestalten zur ornamentalen Naturferne, unter den formalen Elementen wird die Masse zur Schmuckfläche, der Schatten zum irrationalen Fleck, die Farbe verliert ihren lokalen und raumillusionistischen Wert. Hier hätte wohl auch das lineare Element herangezogen werden können, insofern es als flächenbindender Faktor um so mehr zur Geltung kommt, als Plastik und Illusion im Kampfe überwunden werden. Im Inhaltsproblem wird statt dem Individualistischen und das

menschlich Persönliche gegenüber der Welt herauskehrendem Erlebnis, die überpersönliche Macht geltend, die freilich oft aus dem geistig Religiösen in den Ausdruck des monarchischen Imperiums umbiegt und das tendenziöse Wesen des Plakats annimmt. Im Anschluß daran schiebt B. drei kleine Abschnitte über Kunstwollen, Rasse und Milieu und Persönlichkeit ein. Auch hier hätte es im Hinblick auf die allgemeine und besondere Bedeutung dieser Faktoren für das Raumproblem einer weniger summarisch apodiktischen Behandlung bedurft. B. geht aber eigentlich um die Probleme herum, indem er bezüglich des Kunstwollens Riegls Definition interpretiert, bezüglich Rasse und Milieu einfach Ergebnisse Strzygowskis setzt, ohne sie aber aus den hier behandelten Stoffen zu erweisen, und indem er über die — wie er es selbst nennt — „tiefste Frage" nach der Persönlichkeit des altchristlichen Künstlers einfach damit hinweggleitet, daß unsere westlich erzogenen Organe für die Aufnahme der zartesten Unterschiede und Feinheiten der ungewohnten Materie unfähig geworden sind. Mit derartigen Allgemeinheiten begibt sich hier der Verfasser der letzten Vertiefung der Raumprobleme, die er selbst dankenswert hingestellt hat.

Im letzten Abschnitt „Kritik der Kritiken" bespricht B. verschiedene Behandlungen des Raumproblems in der bisherigen Literatur, zuerst solche allgemeiner Art (Schlick, Troß, Hildebrand, Hinton), wobei er versucht, deren prinzipielle Feststellungen auf die Lösungen der altchristlichen Malerei anzuwenden, dann solcher, die sich im besonderen mit altchristlicher Kunst befassen (Riegl, Wulff, Schweitzer, Schmarsow, Dvorak). In dieser Kritik scheint mir als Bezeichnendstes herauszukommen, wie bisher das uns Fremde in den altchristlichen Raumlösungen immer wieder auf Grund westlicher Anschauungen zu erklären versucht wurde, und hier zeigt sich das Verdienst der Arbeit Berstls am deutlichsten darin, daß er eine weitgehende Objektivierung anstrebte und die uns wesensfremden Elemente als solche dem Westlichen Empfinden begreiflich zu machen suchte. Darin liegt ja ein Hauptverdienst der Strzygowski-Schule, aus der B. hervorgegangen ist, daß sie auf Grund eines vergleichenden Standpunktes innerhalb eines die Kunst aller Gebiete und Perioden umfassenden Gesichtskreises von der uns von Europa anhaftenden Subjektivität der kunsthistorischen Einstellung so weit als möglich befreit.

Wien. Heinrich Glück.

L. **Bréhier**, Les trésors d'argenterie syrienne et l'école d'art d'Antioche. „Gazette des beaux arts" 1920, Bd. I, S. 173.

Ch. Diehl, L'école artistique d'Antioche et les trésors d'argenterie syrienne. „Syria" 1921, Bd. I, S. 81.

Die in den letzten Jahrzehnten geglückten Funde an Silbergeräten auf syrischem Boden, angefangen von der Vase aus Emesa, auf deren mit den Capsellen von Henchir-Zirara und Grado verwandte Ausschmückung bereits bei ihrer Bekanntmachung durch Héron de Villefosse[1]) hingewiesen wurde, führten mit dem wachsenden Verständnis für den Einfluß der syrischen Kunst auf die altchristliche, zur Erkenntnis ihrer Bedeutung für die frühchristliche

1) Héron de Villefosse, Bulletin de la société nationale des antiquaires de France, 1892, S. 239—246.

Toreutik. Seine Forschungen über die im J. 1906 gehobenen Silberschätze von Kerynia auf Cypern ließen Dalton[1]) zu der Folgerung gelangen, daß es sich hier um Arbeiten einer syrischen oder ägyptischen Werkstätte handle. Mit dem Erscheinen seiner Schrift über den zweiten cyprischen Silberfund in der Archäologia vom J. 1906 geht Ph. Lauers[2]) Abhandlung über die capsella von Brivio (woselbst auf Grund ihrer Verwandtschaft mit der Verzierung der Vase von Emesa der Nachweis ihrer Zugehörigkeit in den syrischen Kunstkreis erbracht wurde), sowie des nämlichen Gelehrten Veröffentlichung des Schatzes der capella Sancta Sanctorum zeitlich zusammen, welche Arbeit jene Grisars[3]) durch eingehendere Beherrschung des kunstwissenschaftlichen Materials in den Schatten stellt. In das J. 1911 fällt Ebersolts[4]) eingehende Untersuchung des Fundes von Stuma im Vilayet Aleppo. Mit dem Silberfund von Antiochia hatten sich bereits der Amerikaner Eysen, Stuhlfauth und Volbach[5]) beschäftigt, während der mit der syrischen Kunst aufs engste verknüpfte Schatz aus Albanien in Strzygowski[6]) seinen Bearbeiter fand.

Nun sind vor nicht allzulanger Zeit zwei französische Aufsätze über syrisches Silber — der eine von Louis Bréhier, der andere (im wesentlichen eine ausführliche Besprechung des ersteren Aufsatzes) von Ch. Diehl — erschienen, welche unter Zugrundelegung der auf syrischem Boden gemachten Funde, unterschiedliche, außerhalb Syriens zutage geförderte Arbeiten dem syrischen Kunstkreis einzugliedern trachten.

Während Bréhier die einzelnen Funde der Reihe nach, in der sie gemacht wurden, vorführt, sind für Diehls Anordnung der Fundstücke stilistische Gesichtspunkte maßgebend gewesen. Demgemäß beginnt er mit dem Schatz von Antiochia, der in dem Christuskelch das älteste in Syrien gehobene Werk altchristlicher Metallarbeit besitzt. Im Gegensatz zu Bréhier, der den Becher hauptsächlich aus ikonographischen Gründen, (da die bisher bekannt gewordenen Bildnisse Christi, der Jungfrau und der Apostel nicht vor Ende des 2. Jhs. angesetzt werden könnten) dem Ausgang des 2. oder Anfang des 3. Jhs.

---

1) O. M. Dalton, Catalogue of early christian antiquities, London 1901, S. 86—90, No. 297—424, Taf. XXIV, XXV. — A byzantine silver treasure from the district of Kerynia (archaeologia, 1900, S. 159—174). — A second silver treasure from Cyprus (archaeologia, 1906, S. 1—24). — Byzantine silversmits work from Cyprus, S. 145 ff. (Byzantinische Zeitschrift 1906). — Byzantine plate and jewellery from Cyprus (Burlington Magazine, 1907, S. 355—362). — Byzantine art and archaeology. Oxford 1911, S. 572—576, Fig. 57—62, 351—355, 357—361.

2) Ph. Lauer, La capsella de Brivio (Monuments et memoires, Piot Bd. XIII, S. 229—240, Taf. XIX). — Le trésor de Sancta Sanctorum (Monuments et memoires, Piot Bd. XV., S. 71, Taf. XII 3).

3) H. Grisar, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum, Freiburg i. B. 1908.

4) J. Ebersolt, Le trésor de Stuma (Revue archaeologique Bd. XVII, S. 407—419, Taf. VIII).

5) G. A. Eysen, Preliminary report on the great chalice of Antioch (American journal of archaeology, 1916, S. 426 ff.). — G. Stuhlfauth, Die ältesten Porträts Christi und der Apostel (Protestantenblatt 918). — W. F. Volbach, Ein antiochenischer Silberfund, Germania, 1918, H. 1, S. 23 ff. — Der Silberschatz von Antiochia (Zeitschrift für bildende Kunst, 1921, S. 110—113). — Metallarbeiten des chr. Kultes, Mainz 1921, S. 12—14.

6) J. Strzygowski, Altai-Iran u. die Völkerwanderung, Leipzig 1917.

zuweisen möchte, läßt die Verwandtschaft der Ornamentik der Maximinianskathedra den mit schärferem stilkritischen Rüstzeug zu Werke gehenden Diehl unter Berücksichtigung der formalen Vollendung des Dekors die erste Hälfte des 4. Jhs. als Entstehungszeit des Kelches betrachten. Eine Ansetzung, die sich mit jener Volbachs „um die Mitte des 4. Jhs. oder kurz nachher" berührt, die in Anbetracht der vorgeschrittenen Individualisierung der Apostel und ihrer untersetzten Gestalt der Wahrheit näher kommt. Die Davidsteller aus dem Funde von Kerynia, die Bréhier nach allgemeiner Gepflogenheit dem 6. Jh. zuschreibt, verlegt Diehl in das Ende des 5. bzw. die erste Hälfte des 6. Jhs., welche Annahme mir das stellenweise Vorkommen einer eigenartigen Lockenfrisur, der wir an den Diptychen des Areobind (503) und Clementinus (513) zeitlich festgelegt begegnen, zu bestätigen scheint. Wulffs[1]) auf dem eklektizistischen Charakter der Darstellungen aus der Geschichte Davids sich gründende Annahme der Anfertigung der Schüsseln in Byzanz wird keine Erwähnung getan. Strzygowskis Altai-Iran, wo aus stilistischen Gründen die Anfertigung des Schatzes in Cypern zu beweisen gesucht wird, dürfte Bréhier und Diehl nach ihrem Schweigen über jenes Werk, nicht in die Hände gelangt sein. Das Räucherbecken aus dem ersten cyprischen Fund weist Diehl mitsamt der ähnlichen Bildnisschmuck zeigenden Vase aus Emesa in die Mitte des 6. Jhs. Des weiteren erwähnt er als Arbeit des 6. Jhs. die von Bréhier der ersten Hälfte desselben zugeschriebene Patene mit dem Abendmahl aus dem Fund von Riha und jene von Stûmâ aus dem Anfang des 7. Jhs., wobei er Bréhiers Überschätzung des künstlerischen Wertes der ersteren Schüssel entgegentritt.

Die jenen Schöpfungen gemeinsame Technik (Treiben, Zuhilfenahme der Punze für Details, Streben nach koloristischen Effekten vermittelst teilweiser Vergoldung, Email, Niello), der im Bildnismäßigen biblischer Gestalten und deren Einkleidung in zeitgenössische Tracht sich äußernde Realismus, die Vorliebe für Darstellungen erzählenden Inhalts, deren Umsetzung ins Repräsentativ-Monumentale, schließlich die auf den Schüsseln übliche Anordnung auf den Gegenstand der Darstellung sich beziehender Geräte innerhalb eines Kreissegments zu Füßen der agierenden Personen bilden den Ausgang für die Heranziehung weiterer Arbeiten seitens Bréhiers und Diehls.

In der Einordnung der durch Form und lorbeerstabartige Einfassung zu einer einheitlichen Gruppe zusammengeschlossenen Capsellen von Henchir-Zirara, Grado, Brivio, jener aus dem Schatze der Capella Sancta Sanctorum in den syrischen Kunstkreis stimmen Bréhier und Diehl überein. Dagegen scheint letzterem, angesichts der noch ganz hellenistischen Geist atmenden, von malerischer Anmut (grace pittoresque) erfüllten Reliefs des Reliquiares von San Nazaro, Bréhiers Vermutung, es hier mit einer syrischen Arbeit zu tun zu haben, nicht genügend gesichert, obgleich die zentralsymmetrische Komposition der einzelnen Szenen, wie auch das Streben, die Handlung in repräsentative Schaustellung zu wandeln, zugunsten jener Annahme zeugen. Und ebenso spricht Diehl auch den Schatz von Lampsakus auf Grund der Inschriften, die zum Teil lateinisch, den Sprüchen Vergils, Solons, Bias' und Pittacus' entnommen sind, der syrischen Kunst ab, der ihn Bréhier haupt-

1) O. Wulff, Altchristl. und byzantinische Kunst Bd. I, S. 198, 199, Abb. 201.

sächlich aus technischen Gründen — teilweise Vergoldung, Verwendung von Email und Niello, durchbrochene Arbeit — zuweist.

Bei dem Proiectaschrein aus dem Silberfund vom Esquilin (von Bréhier als syrische Arbeit angesehen), verweist Diehl auf die Beeinflussung des Reliefschmuckes durch Motive alexandrinischer Kunst. Immerhin dürfte m. E. deren Eingebürgertsein in Rom — man gedenke der Nereidensarkophage im Louvre und Lateran[1]), der Toiletteszene eines Grabmals zu Trier[2]), das gleich Aphroditens Meergeburt unmittelbar aus der Sarkophagskulptur übernommene Motiv ein Bildnismedaillon haltender Eroten, das Porträtartige der beiden Gatten genügen, die Herkunft des Schreines aus Rom wahrscheinlich zu machen. Verwandte Technik (Treiben, Nachziehen der Konturen, Punzierung der Details) und Übereinstimmung im Gestaltlichen (man vergleiche den Eurotus zu Füßen der Antiochia mit den Patten der Kassette, die Musen mit den Dienerinnen Proiectas), scheinen mir die Anfertigung der Stadtgöttinnen sowohl, wie auch jene des überkuppelten Salbenbehälters in der gleichen Werkstätte aus der der Schrein hervorging, zu belegen.

Spuren teilweiser Vergoldung, Hintergrundsarchitektur; die zu Füßen der Krieger ausgebreiteten Waffen lassen Bréhier auch den sogenannten Schild des Scipio, den er allerdings zu früh — ins 2. Jh. — ansetzt, der syrischen Kunst zusprechen, wogegen Diehl die Verschiedenheit in Stil und Technik als syrisch nachgewiesener Arbeiten ins Treffen führt. Ein Einwand, der mit der Annahme vorkonstantinischen Ursprunges an Gewicht verliert. Dagegen sind sich Bréhier wie Diehl bezüglich der Zuweisung der Schüssel mit der Darstellung des den nemäischen Löwen bekämpfenden Herkules und des nach Hannibal benannten Discus (Arbeiten, die ein ähnliches Nachleben des malerischen Reliefs zeigen) in den syrischen Kunstkreis eins. Desgleichen schließt sich Diehl Bréhiers Mutmaßung an, daß es sich bei den unter den Geschenken des hl. Desiderius an die Kirchen von St. Stephan und Germanus zu Auxerre aufgezählten Silberschüsseln, von denen uns ein Text des 7. Jhs. berichtet, möglicherweise um syrische Importware gehandelt habe, an. Läßt sich dies recht wohl von einem Silberteller denken, der gleich der Stroganoffschale aus Beresov und einem Buchdeckel aus dem Fund von Antiochia zwei Figuren zu seiten eines Kreuzes (ein Motiv syro-palästinensischer Herkunft) zeigt, — bei den mit mythologischen Darstellungen verzierten Schüsseln mag alexandrinischer Einfluß mit am Werk gewesen sein, — so überwiegt der letztere in den ländlichen Idyllen des Missoriums des Bischofs Exsuperius von Bayeux, das Bréhier gleichfalls — ohne hierfür einen überzeugenden Grund beizubringen — dem syrischen Kunstkreis einverleiben möchte.

Die Silberschüssel mit Valentinian I. wird gleich dem Theodosiusschild in Madrid von beiden Gelehrten der syrischen Kunst zugesprochen, wobei mit der Möglichkeit der Anfertigung der zwei Missorien im Westen gerechnet wird, wie denn auch des Theodosius Votivschild vermutlich in einer konstantinopolitanischen Werkstätte ausgeführt wurde. Nicht anders dürfte es sich mit dem Missorium des Ardaburius verhalten, für dessen byzantinische Herkunft Diehl

1) Vgl. Braun, 12 Basreliefs, Rom 1845, Bl. 18. — E. Gerhardt, Antike Bildwerke, Stuttgart u. Tübingen 1828, Taf. 100. — S. Reinach, Repertoire de la statuaire grecque et romaine, Paris 1894, Bd. I, pl. 113, Nr. 82, 83. — P. Gusman, L'art decoratif de Rome, Paris 1916, Bd. III, Taf. 151, 152.

2) H. Dragendorff, Westdeutschland zur Römerzeit, Leipzig 1912, Taf. 9 (1).

den verwandten Typus byzantinischer Consulardiptychen geltend macht. Bei der Justinianschüssel der Eremitage und der Schale aus Perugia verweist Diehl gegenüber Bréhier auf die von gleichzeitigen Werken syrischer Kunst abweichende Technik — das Ersetzen des getriebenen Bildes durch Gravierung und die eigenartige Stilisierung — Gründe, die für die Beibehaltung von Strzygowskis Zuschreibung des Justiniansschildes nach Konstantinopel sprechen. An der Stroganoffschale mit den das Golgathakreuz bewachenden Engeln hätte der sich auch an Schüsseln des cyprischen Fundes[1]) offenbarende Einfluß sassanidischer Kunst, der sich an der Petersburger Schale besonders in der Bildung der Gesichtszüge der Engel äußert, hervorgehoben werden mögen. Auf die Einwirkung sassanidischer Kunst werden wir ebensowohl die ausgiebige Handhabung der Punze, wie auch den Ersatz des getriebenen Reliefs durch die gravierte Zeichnung an den Missorien aus Kertsch und Perugia zurückführen. Die im Permschen Gouvernement gefundene Schale mit den Passionszenen nach syro-palästinensischen Vorbildern geschaffen, möchte ich im Gegensatz zu Bréhier und Diehl in nachsassanidischer Zeit entstanden denken.

Um Vollständigkeit in der Aufzählung der dem syrischen Kunstkreis nahestehenden Arbeiten scheint es nach den angeführten Werken weder Bréhier noch Diehl zu tun gewesen zu sein. Aus Odobescos „Le trésor de Pétrossa" mag man sich vergewissern, eine wie große Zahl technisch, ikonographisch und stilistisch den besprochenen Fundstücken verwandte Arbeiten unerwähnt geblieben sind. Anderseits zeigen die Widersprüche zwischen Bréhier und Diehl zur Genüge, wie leicht es ist, infolge der Wechselwirkung der einzelnen Kunstströmungen zu Fehlschlüssen zu gelangen.

Wien-Fiume. Stephan Poglayen-Neuwall.

Wilhelm Molsdorf, Führer durch den symbolischen und typologischen Bilderkreis der christlichen Kunst des Mittelalters. (Hiersemanns Handbücher Band X.) Leipzig, K. W. Hiersemann, 1920. X + 164 S. und 9 Tafeln. gr. 8°. Geb. Mk. 57.60.

Dieses Handbuch ist bereits von Witte in seiner Zeitschrift für christliche Kunst (XXXIII, 8. Heft) mit fast uneingeschränktem Lobe begrüßt worden. Auch Stuhlfauth (Theol. Lit.-Zeitung 1921, No. 9. 10) hat mit seiner Anerkennung nicht gekargt, wenn er gleich dem Buch einige Wünsche mitgibt. (Vgl. außerdem „Liturgie und Kunst" II, No. 1.) Als im Rahmen der Hiersemannschen Handbücher erschienen, hat es ein günstiges Vorurteil für sich, es ist einschließlich des Registers fleißig und sorgfältig gearbeitet, füllt eine wirkliche Lücke aus und empfiehlt sich durch übersichtliche Einrichtung und gediegene Ausstattung. Es ist für den vorliegenden Zweck auch kein Tadel, daß der Verf. nur die Ergebnisse der bisherigen Forschung bucht und nichts Neues bietet. Ebenso ist die Beschränkung auf die abendländische Kunst zu rechtfertigen. Und durch Literaturnachweise wird der Leser weitergeleitet. Als erster Versuch einer solchen Zusammenfassung ist das Handbuch aber doch verbesserungsfähig.

Schon der Stoffgliederung kann man nur teilweise beistimmen. Wer —

1) Odobesco, Le trésor de Pétrossa, Paris.

entgegen der geschichtlichen Betrachtung — die Dreieinigkeit an die Spitze seiner Einteilung stellt, darf den Satan nicht unter die „Ethischen und wissenschaftlichen Begriffe“ (Abschnitt IX) subsummieren. Mindestens müßte statt von Begriffen von Personifikationen die Rede sein. Aber auch dies würde auf den Satan angewandt dem Realismus der mittelalterlichen Anschauung nicht gerecht. Man kann entweder versuchen, den mittelalterlichen Stoff vom heutigen religionspsychologischen Standpunkt aus zu ordnen, oder die methodisch ermittelten Gedankenreihen und Motive des Mittelalters selbst zum Einteilungsgrund nehmen. Eine Mischung beider Betrachtungsweisen taugt nicht. Der Verf. unterscheidet in Abschnitt IX Mächte des Lichtes und der Finsternis; da er die Engel nicht aufgenommen hat, nennt er unter den Mächten des Lichts nur — die Eidechse. Das zeigt doch die Unzweckmäßigkeit dieser Anordnung. Ferner ist die Gegenüberstellung in Abschnitt III Christus: „Sinnbilder seiner Person“ — „Sinnbilder des thronenden Christus“ nicht glücklich. Und wenn in Abschnitt VIII unter der Überschrift „Dogmen“ folgende Gegenstände zusammengefaßt werden: Zehn Gebote, Glaubensbekenntnis, Erlösungslehre, Taufe, Buße, Abendmahl, so ist hier sehr Ungleichartiges unter einem unzutreffenden Titel vereinigt. Sogleich die beiden ersten Stücke führt Bergner, an dessen Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland sich Verf. doch anlehnt, richtig unter dem illustrierten Katechismus auf.

Aber auch inhaltlich bleibt einiges zu wünschen. Zunächst fehlen einzelne Symbole entweder ganz, oder sind nur nebensächlich behandelt. Es fehlt Maria im Rosenhag; der Abschnitt über die Heilige Jungfrau ist für einen „catalogue raisonné“ überhaupt gar zu äußerlich geraten und läßt von den symbolischen Triebkräften, die sich gerade an dieser Gestalt ausgewirkt haben, kaum etwas ahnen. Die Wurzel Jesse ist nicht lediglich unter der Typologie aufzuführen, sie ist eine eigene symbolische Vorstellung geworden. Der Schmerzensmann ist genetisch zu erklären. Die Braut des Hohenlieds ist in ihrer Bedeutung nicht erkannt, der Totentanz wird nicht, wie schon der Name besagt, trotzdem Künstles einschlägiges Werk angeführt wird, auf seine ursprüngliche Form, den Reigen der Toten mit den Lebenden, zurückgeführt, der Ansatz zur Zyklenbildung bei den Tugenden und Lastern nicht berücksichtigt. Wie sodann die Zahlensymbolik ausdrücklich besprochen sein sollte, so möchte man auch das Verhältnis von mittelalterlicher Symbolik und Volkssage geflissentlich erwogen sehen. No. 896 werden die Herausgeber des Speculum hum. salv. und Beissel berichtigt, daß nicht der Ölberg, sondern die Stätte der Himmelfahrt gemeint sei, wozu der Verf. Πράξεις 1, 12 vergleichen möge.

Wichtiger aber als einzelne Ergänzungen und Berichtigungen ist, was sich in Beziehung auf die Anlage des Ganzen sagen läßt. Bei einer Neuausgabe wird sich der Verf. darüber klar werden müssen, ob er mit seinem Buche auch dem Forscher einen Dienst leisten will. Dazu wäre folgendes erforderlich: 1. müßte die früheste bekannte künstlerische Darstellung der einzelnen Symbole und Typen angegeben werden, so schon Stuhlfauth, der überhaupt durchgängig die Entstehungszeit der aufgeführten Darstellungen genannt zu sehen wünscht; 2. wären die Unterschiede der früh- und spätmittelalterlichen Symbolik und Typik überall möglichst erkennbar zu machen; 3. wären die Symbole und Typen herauszuheben, die nicht nur in der Graphik sich finden, sondern in die Großkunst übergegangen sind. So wie jetzt Wichtiges und Nebensächliches durcheinander gemengt ist, wird die Fülle des Gebotenen

auf den Kunstliebhaber eher verwirrend wirken, solange er keinen Maßstab hat, um volkstümlich Gewordenes und bloße theologische Tüfteleien zu scheiden.

Die Abbildungen sind zweckdienlich ausgewählt. Auch ein erhebliches Mehr könnte doch nie allen Wünschen gerecht werden.

Marburg (Lahn). Rudolf Günther.

Alex. Pallis, To the Romans, a commentary. The Liverpool Booksellers' Co., Ltd., 70 Lord Street, 1920. 190 S. 8°.

Der englischen Theologie fehlt eine gewisse historische Schulung und Selbstzucht: sobald sie die Gleise des Traditionalismus verläßt, gerät sie leicht auf die abschüssigen Bahnen einer wilden Kritik. Für Pallis ist der Römerbrief ein christlich-alexandrinisches Werk des ausgehenden 1. Jhs., das weder mit Paulus noch mit Rom etwas zu tun hat, das dann noch im großen Stil interpoliert wurde. Eine englische Übersetzung in zweierlei Typen, wobei noch viele Einzelsätze in Fußnoten verwiesen sind, veranschaulicht diese Theorie. Eine Auseinandersetzung mit dieser Art von Kritik ist kaum möglich; ich sehe auch nirgends Beweise, die man angreifen könnte. Das Ganze baut sich auf Vermutungen, teilweise höchst scharfsinnigen Kombinationen auf. Mit Fragen, wie denn Marcion schon um 140 den Römerbrief als solchen in der römischen Gemeinde vorfinden konnte, hält P. sich nicht weiter auf. Gal. 5, 21 findet er eine Rückbeziehung auf Röm. 1, 32; das könnte der Theorie gefährlich werden, da Gal. (noch) als echt gilt; flugs wird Gal. 5, 16—6, 10 aus dem echten Gal. getilgt. P. legt seinem Kommentar, das ist das Originelle daran, schlankweg den Text des Codex Boernerianus (G) zugrunde, in dem 1, 7 und 15 εν Ρωμη fehlt, worüber neuerdings viel verhandelt ist von Zahn, Harnack, P. Corssen u. a.; leider fehlen dem Textabdruck alle Varianten, auch nähere Angaben über G selbst, wie denn auch der Kommentar auf Textkritik verhältnismäßig wenig und fast immer ohne Nennung der Zeugen eingeht. Das Interesse ist eben ganz von der sogen. höheren Kritik in Anspruch genommen, und hier leistet P. Erstaunliches in Scharfsichtigkeit, so wenn er Röm. 1, 24—28 die Hände von vier Lesern unterscheiden zu können meint: der erste schrieb v. 24 f. τοῦ ἀτιμάζεσθαι — ἀμήν an den Rand, der zweite hängte daran wieder v. 26 f. an; ein dritter fügte beides vom Rande in den Text ein; ein vierter protestierte dagegen und suchte es durch v. 28 wieder gutzumachen!

P. befolgt gern den an sich trefflichen hermeneutischen Grundsatz, zu versuchen darzustellen, was der Verf. eigentlich hat sagen wollen: what the author meant to say. Nur leider ist P. mit seinen Denkvoraussetzungen gar nicht in der Lage, Paulus zu verstehen, und so kommen denn oft ganz eigenartig verkehrte Gedanken heraus: z. B. Röm. 1, 17 ἀποκαλύπτεται γὰρ ἐν αὐτῷ (scl. τῷ εὐαγγελίῳ, ὅτι ὀργὴ ἔσται; vgl. auch die Paraphrasen zu Röm. 1, 12. 15. Statt sich in des Verf. Gedankengang mit seinen Sprüngen und Paradoxien hineinzudenken, bestimmt eine oft recht oberflächliche logische Erwägung, was dastehen müßte! Als ob nicht gerade die eigenartige Größe des Apostels darin bestünde, daß er den Gedanken oft eine so unerwartete Wendung gibt. Wie wenig Sinn P. für die theologischen Probleme hat, zeigt der eine Umstand, daß ἱλαστήριον Röm. 3, 25 überhaupt im Kommentar nicht

berücksichtigt wird: allerdings 3, 21—31 ist ein späterer Zusatz! 25f. διὰ τὴν πάρεσιν — δικαιοσύνης αὐτοῦ ist nach P. nicht Homoioteleuton-Auslassung, sondern fehlt in GF mit Recht!

Das Wertvolle an diesem Kommentar ist das philologisch-sprachliche: aus reichster Kenntnis des Mittel- und Neugriechischen bietet P. eine Fülle oft höchst instruktiver Parallelen, weiß er Wörter und Wendungen, Partikelgebrauch und Syntax neu zu beleuchten. Freilich erliegt er auch hier oft der Versuchung, zu viel aus späterem Sprachgebrauch erklären zu wollen, der für das 1. (und auch das 2.) Jh. doch noch nicht zutrifft. Gewiß bedeuten die Präpositionen in Compositis oft fast nichts mehr, aber deshalb ist doch ἐπίγνωσις etwas mehr als γνῶσις, nicht lediglich Analogiebildung zu ἐπιστήμη. Röm. 1, 9 liest P. mit G πῶς und sucht nachzuweisen, daß dies πῶς im Sinne von ὡς ὅτι schon damals weit verbreitet war: mir scheinen die angeführten Parallelen doch alle auf ein „wie“, „daß so“ und „warum so“ zu führen (z. B. I. Thess. 1, 9).

Man müßte einen eigenen Kommentar schreiben, um zu zeigen, warum all die teilweise geistreichen Konjekturen überflüssig und verfehlt sind, daß z. B. εὑρηκέναι Röm. 4, 1 durch Gen. 18, 3 veranlaßt ist und nicht in εἰρηκέναι verändert werden darf usw. usw.

Kurz: ein Buch voller Anregung, das niemand ohne Nutzen lesen wird, aber auch niemand ohne Kritik gebrauchen sollte.

Halle. E. von Dobschütz.

Gerhard Beseler, Beiträge zur Kritik der römischen Rechtsquellen; viertes Heft. Tübingen bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1920, 353 S. 8°. Preis 108 M.

Beselers Beiträge haben internationalen Ruf. Auch in den einzelnen Abschnitten des vierten Heftes steckt eine Anschauung vom Wesen des klassischen römischen Rechtes, die die Veränderungen des klassischen Rechtsstoffes durch die byzantinische Wissenschaft und Praxis in helles Licht auf den behandelten Gebieten rückt.

Das 4. Heft der Beiträge geht über die lexikographische Darstellung einzelner interpolationsverdächtiger Worte hinaus. Es beginnt mit Sachmonographien über Mors litis S. 1—4; zur Hereditatis petitio S. 5—51; zu dem Problem des Erwerbes durch den procurator omnium bonorum und potestati subiectus S. 51—70; Iusta und iniusta possessio S. 71—78; Usucapio usufructus S. 78—82; Honorarischer Usus fructus und honorarische Servitut S. 82—87; Über einige Stellen, in denen der curator minoris vorkommt S. 88—92; Capitis deminutio S. 92; dann die rechtshistorische Abhandlung über Bindung und Lösung. Der 2. Abschnitt, Einzelne Stellen (S. 108—170), korrigiert eine Gelliusstelle, sodann stellt er nachklassische Veränderungen in den Institutionen des Gaius fest (S. 109—116), um dann eine Reihe einzelner Digestenstellen zu behandeln. An Wortmonographien bringt das Heft Abhandlungen über Atquin; Dictare artionem; Mirus; Pensatio; Porro; Quippe; Quis (S. 170—239). Sodann folgen polemische Notizen (S. 239—343).

Zu warnen ist vor der Sicherheit, mit der B. seine staunenswert klugen kritischen Bemerkungen macht, die weit über das Gebiet des Fachjuristen hinausgehen. Die Rekonstruktionsversuche der Texte in ihrer klassi-

schen Gestalt sind und bleiben eine Gefahr, wenn sie nicht rein als Hilfsmittel wissenschaftlicher erkenntnis-kritischer Analyse verwandt werden. Rekonstruktionsversuche sind zu kühn und verderben die Autorität der romanistischen Forschung wie solche von D. 17, 1, 8, 5 (S. 113 f.) (Utp. 31. 1. ad ed.): Si liber homo, cum bona fide serviret, mandaverit Titio ut redimeretur et nummos ex <ea pecunia> [eo peculio] dederit, <quae> [quod] ipsum sequi, non apud bonae fidei emptorem relinqui debuit, Titius que pretio soluto liberum illum manumiserit [mox ingenuu pronuntiatus est(!)]. Habere eum mandati actionem Iulianus ait adversus eum cui se redimendum mandavit, sed hoc tantum inesse mandati iudicio, ut <cognitorem in rem suam eum faciat> [sibi actiones mandet, quas habet adversus eum a quo comparavit]. <aliud dicendum est> [plane] si etc.

Willkürlich ist die Änderung ea pecunia statt eo peculio. Natürlich ist pecunia richtiger, aber peculium paßt vorzüglich zu ipsum sequi. Dann actiones in dem durch Rekonstruktion verdrängten Ut-Satz paßt, wie B. S. 114 Anm. selbst sagt, theoretisch vollständig. Korrekt ist auch adversus eum a quo comparavit. Venditor, was B. als korrekt verlangt, wäre längst nicht so gut. Das sind aber letzten Endes alles Taktfragen. Die B.sche romanistische, logisch-philologische Arbeitsmethode ähnelt der voreinsteinschen Arbeits- und Denkmethode der Physiker, die bei leicht faßlichen Gesetzen sinnfällige Effekte und schwer erschütterliche Forschungsresultate erzielten, bis sich herausstellte, daß das Forschungssubstrat viel komplizierter war, als die einseitig ausgebildete Forschungsmethode glauben ließ.

Mir persönlich ist der von B. S. 82 getadelte „Hang zu tastender Unsicherheit" Rabels sympathischer und wertvoller als Sentenzen, die wie Rochers de bronce stabilisiert scheinen. B. (S. 241) sagt von Pernice „Pernice war ein guter Schwimmer". B. ist es auch, aber er sollte andern das Mitschwimmen erleichtern und nicht als Ersatz übertriebener Breviloquenz sachlicher Art andere, nicht juristische Ausführungen geben, die teilweise recht angreifbar scheinen und die man nur ungern buchstäblich mit in den Kauf nimmt. Aber das Buch nach der rein sachlichen Richtung sich zu eigen zu machen, ist für den Leser ein hoher intellektueller Genuß.

Göttingen. Hans Niedermeyer.

Josef Bick. Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften. (Museion-Verlag Ed. Strache. Wien, Prag, Leipzig.) 127 S., 52 Tafeln. 4°.

Die Tafeln, ausgeführt von der Firma Jaffé, enthalten Schriftproben datierter und datierbarer Wiener Handschriften (griechischer) Schreiber aus den Jahren von 925 ab bis saec. XV—XVI. Diese und ihre Unterschriften sind vielfach aus Lambecius, Nessel, Gardthausen resp. Vogel-Gardthausen bekannt; die Vorrede von J. Bick wiederholt sie und bringt allerlei Wissenswertes dazu, ferner Verzeichnisse der Schreiborte, Besteller, Vorbesitzer u. dgl. Ich habe mir bei der Lektüre einige Notizen gemacht. Zu Nr. 1: ich finde auch Sambucgy (starb 13. Juni 1584). 3. Ich finde Busbecke. Charles du Fresne (Du Cange). 12. οὔ μοι (καὶ) βίῳ quid? 14. Die Klammern bezeichnen in Z. 4 [ ] Lücken, aber in Z. 1. 2. und sonst die Auflösung von Nomina Sacra. 19. Der Autor heißt nicht Beneschewitz. 21. Warum hat gerade τάλενος ein (!) vgl. πλούσιως (!) in 60 usw.; warum nicht z. B. in der Zeile vorher auch

μέλωντ(ες) αὐτῷ ἀναπτίσειν oder 22 θύτα? 23. warum wird gerade μαι erklärt: „für με“. — Foedoris. — 29. καντιβολαίου quid? 35. ὑπάρ(ων) steht das wirklich da? Warum kein sic oder (!) oder Verbesserung. 57. δμωΐς, Freigeborene, die durch Kriegsgefangenschaft in Knechtschaft geriet, faßt B. auf als eine Bezeichnung, die vorzüglich auf Jaquinta paßt; sie wurde von den Byzantinern bei Cattaro um das Jahr 1116 gefangengenommen. Ich vergleiche δμωΐς Ὑψίστου mit δοῦλος θεοῦ. 60. σοφίας. Anm. 3, es fehlt die Transkription von γιαθατίνη τοῦ καϊχωσροΐ. Zur Vorgeschichte dieser Publikation erwähne ich, daß sie 1916 als Bd. XVI meiner Studien zur Palaeographie und Papyruskunde erscheinen sollte; alles war vorbereitet, da mußte die Publikation unterbleiben.

Wien. Carl Wessely.

S. G. Bios, Χιακὰ γλωσσικά. πραγματεία βραβευθεῖσα ἐν τῷ γλωσσ. διαγωνισμῷ τοῦ 1918. Chios, Druckerei „Παγχιακῆς“, 1920. 114 S. kl. 8⁰. 5 Drachmen.

Die vorliegende Schrift ist der Untersuchung des interessanten chiotischen Dialektes, insbesondere dem Sprachidiom von Kardamyla, einem Marktflecken im Norden der Insel, gewidmet. In der Einleitung gibt der Verf. eine kurze Charakteristik der vier Hauptdialektgruppen von Chios, welche sich in die Mundarten 1. der Hauptstadt (= Kastron), 2. der Mastixdörfer, 3. von Mestá und 4. von Kardamyla scheiden. Die Dörfer in dem Kampos und um Karyai stellen sprachlich eine Mischung zwischen dem Dialekte der Hauptstadt und dem der Mastixdörfer dar, während die nördlichen Dörfer der Insel große dialektische Ähnlichkeit mit dem Mastixgebiet oder Kardamyla zeigen. Zu letzterem gehören dem Dialekte nach auch die Inseln Oinoussa nordöstlich von Chios und das Dorf Meli an der erythräischen Küste, beides Kolonisationsgebiete, die einst von Kardamyla ausgingen und dessen ursprüngliche Sprache treu bewahrten.

Als Hauptkennzeichen des Idioms von Kardamyla werden hervorgehoben (S. 5 f.): 1. die besondere Aussprache der Doppelkonsonanten gegenüber den einfachen; ζ wird am Anfange und in der Mitte eines Wortes ebenfalls zu einem Doppellaute, z. B. παίζω ⟩ παίζζω, ζῶ ⟩ ζζῶ; 2. die Assimilation des ν an die folgenden Konsonanten: β γ δ λ μ (auch ζ, wie sich aus Beispielen, wie S. 90 Z. 6 ergibt; der Ref.), φ χ θ σ, wobei σσ, χχ, θθ weiter zu τσ, κχ (κκ) und τθ (ττ) umgewandelt werden; 3. die Wiedergabe von γκ, μπ, ντ als ng, mb, nd; 4. die langsame Aussprache der einzelnen Silben mit einem gewissen musikalischen Akzente; 5. eine eigentümliche Rauheit der Aussprache wie im Dialekt der Rhodier; 6. Besonderheiten der Formenlehre und des Wortschatzes. Was die Aussprache der Doppelkonsonanten betrifft, sowohl der altererbten als der in Fremdwörtern und der durch Assimilation von ν an folgende Konsonanten entstandenen, so erhellt aus der Angabe „προφέρονται ἀεὶ ὡς διπλᾶ“ S. 24 nicht unzweideutig, ob sie etwa nur gedehnt oder mit stärkerem Druck oder gar, was man kaum annehmen kann, mit zweimaligem Ansatz hervorgebracht wurden; vgl. auch P. Kretschmer, Der heutige lesbische Dialekt, Sp. 168 Anm. 1. Die stimmlosen Verschlußlaute nehmen eine besondere Stellung ein. So wird ππ öfters wie aspiriertes p = p + h ausgesprochen oder zeigt doch die Tendenz hierzu; vgl. Pernot, Étude lingu. des parlers de l'île de Chio, S. 410: παπποῦδες = paphúzes (in Pernots Transkription); ähnlich scheint ττ häufig wie aspiriertes t = t + h hervorgebracht zu werden; vgl. Pernot

a. a. O. πιότερες > πιόττερες (= Bios S. 25) = pyótheres (in Pernots Transkription); für κκ = k + h fehlen Belege für Kardamyla bei Pernot S. 409, doch sind sie zahlreich für das nahe Marmaro, das in diesem Punkte kaum von Kardamyla abweichen wird. Der Angabe von Bios S. 18 über die Aussprache von ζ als ζζ stehen bei Pernot 296 mehrere Belege entgegen: καζάνι = kadzáni, ἐγγίζει = gídzi usw. Wer hat nun recht? Oder gehen beide Arten der Aussprache parallel? Auch die Angabe des Verf. 24, θθ werde zu τθ o d e r ττ, χχ zu κχ o d e r κκ, befriedigt nicht, zumal für den zweiten Fall keine Belege a. a. O. verzeichnet sind; ich suchte mehrere Beispiele für den Wandel νθ > θθ > ττ aus der Schrift des Verf. zusammen: ὄλυττας oder ὄλυττος, ἔλυττος < ὄλυνθος S. 33, 102; κολοκύττα < κολοκύνθα S. 80; ἐκουτσάττην < ἐκουτσάνθην S. 93; ἀγγαττίθης < ἀγγανθίτης < ἀκανθίτης S. 95; ἐκεῖττε < ἐκεῖθεν S. 95. Man weiß nicht, wie sich beide Lautentwicklungen zueinander verhalten, welches ihre Bedingungen sind. Ist die Aussprache τθ oder ττ die jüngere? Gehen tatsächlich Formen mit τθ und ττ nebeneinander her wie: ἀγκατθίτης (S. 19) und ἀγγαττίτης (S. 95)? Oder sind τθ und ττ nur mangelhafte griechische Schreibungen für aspiriertes τ = τ + h? Doch dann wäre die Doppelschreibung τθ u n d ττ unverständlich oder irreführend. Pernot S. 411 vermutet für Kardamyla, das er nur vorübergehend besuchte, so daß sein Material in diesem Punkte mangelhaft ist, tatsächlich die Entwicklungsreihe θθ > th, ebenso χχ > kh, wie er sie für das nahe Marmaro bestimmen konnte. Die Unsicherheit, die der Leser von Bios' Schrift über die Aussprache der angegebenen Laute empfindet, ist recht fatal. Eine ausgiebigere Benützung von Pernots trefflicher Studie wäre hier wie in der Behandlung der Lautlehre überhaupt S. 9—32 für des Verf. Arbeit sehr vorteilhaft gewesen; auch P. Kretschmers Untersuchung, Der heutige lesbische Dialekt, um nur eines der bedeutendsten Werke über die neugriechischen Dialekte zu nennen, hätte nicht völlig außer acht gelassen werden sollen, wenn auch die treue Hingabe des Verf. an die Führung seines Lehrers Χατζιδάκις in keiner Weise bemängelt werden soll.

B.' Arbeit ist jedenfalls als ein verdienstvoller Beitrag zur ngr. Dialektkunde dankbar zu begrüßen; es werden uns viele interessante, zum Teil bisher noch nicht bekannte, altertümliche Wortformen oder Spracherscheinungen aufgezeigt und meistens richtig erklärt (z. B. ἔρχαι. κάθαι, καταδέχαι für ἔρχεσαι usw., ἐκάθου. ἐστέκου usw. für ἐκαθόσουν, ἐστεκόσουν; ὁ βοῦς, τοῦ βοῦ; ὁ δρῦς, τοῦ δρῦ; ὁ ἔγχελυς. ὁ πῆχυς. ὁ πέλεκυς; die besondere Aussprache der Doppelkonsonanten, der Akk. Pl. fem. des Artikels τάς für ggr. τές der alte Superlativ auf -τατος in ξελέστατος (ἀκατάστατος) = agr. ἐξωλέστατος; ἔσου = 2. P. Sg. Imp. Praes. von εἶμαι).

Viele Erklärungen müssen jedoch Widerspruch erregen. Die Behauptung z. B., ν finde sich anstatt ζ in χαρίνω (S. 18), ist irreführend; hier ist eben an Stelle des Ausgangs -ίζω der sonst seltenere -ίνω getreten. Auch werden die Genitivformen des persönlichen Pronomens der 1. und 2. P. Sg. ἐμόν(α), ἐσόν(α) S. 13 kaum richtig als Belege für den Ersatz von ε durch ο im Satzinnern angeführt; S. 39 gibt der Verf. selbst die Annahme von Χατζιδάκις (Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλλ. II 279 f.), es seien die chiot. Formen durch Verdumpfung des ε nach Labial aus ἐμέν(α) entstanden und ἐσόν als Analogiebildung nach ἐμόν zu erklären, auf und will die Bildungen als Kreuzungen von ἐμοῦ, ἐμέν, ἐσοῦ und ἐσέν auffassen. Das Richtige haben m. E. G. Meyer, Bezz. Beitr. 29, 156 f. und P. Kretschmer, Der heutige lesbische Dialekt, S. 255, getroffen, wenn sie für die

chiot. und übrigens auch lesb. Formen das agr. Possessivpronomen zugrunde legen. Als possessive Pronomina werden sie in ihrer erstarrten Form auch heute noch auf Chios (Kardamyla) verwendet; vgl. S. 40: ἐμὸν τὰ σπίτια, ἐσόν χτήματα usw. — In Sätzen wie ά πάγω θῶ S. 19 wird ά zweifellos richtig als Rest der Partikel νά (und nicht θά) angesehen. — In der Form γιστέρνα (S. 20) für κιστέρνα darf man m. E. kaum richtig mit dem Verf. eine Analogiebildung nach γῆ erblicken. Auch Pernots a. a. O. 233 Erklärungsversuch, von venez. sisterna = ngr. σιστέρνα (Somavera) über ἰστέρνα (aus der Verbindung τῆς σιστέρνας) zu ngr. γιστέρνα durch die Entwicklung eines j vor i zu gelangen, ist in Rücksicht auf das hohe Alter der Form (Theophanes) nicht zulässig. Wir haben es vielmehr auf Grund des Materials bei Triandaphyllidis, Die Lehnwörter der mgr. Vulgärliteratur, S. 32 f., und besonders bei Vasmer, Beiträge zur gr. Grammatik, BZ. 16 (1907) 544 f., mit einer alten Sandhierscheinung zu tun, nach welcher bereits in der Koine oft anlautende π. κ. τ unter dem Einfluß vorhergehender Nasale zu entsprechenden tönenden Verschlußlauten und später zu den tönenden Spiranten β, γ, δ wurden. Dasselbe gilt von κυψέλια > γυψέλια, so daß die Erklärung als Paretymologie nach γύψος (S. 20) ebenfalls überflüssig erscheint. — Wenn auf gleicher Seite in σφοντύλι, σφουγγίζω, σφουγγάρι ein dialektischer Wandel von σπ > σφ festgestellt wird, so ist das methodisch verkehrt, da sich σφ in diesen Wörtern schon im Agr. findet und von da in die Koine, die den Ausgangspunkt des Ngr. bildet, überging. — In κόρφος ist gewiß fremder Einfluß zu verspüren, aber nicht erst von ital. golfo, sondern von lat. (colphus >) colfus, auf welchem gr. κόλφος (zuerst auf einer Katakombeninschrift von Syrakus) beruht, dessen Fortsetzung κόρφος ist; vgl. ausführlich P. Kretschmer in BZ. 10 (1901) 581—583. — Das θ von κείθομαι (für κείτομαι) S. 20 wird gegen Hatzidakis, K. Z. 33, 113 richtig aus der Einwirkung von κάθομαι vermutet, die sich aus der ähnlichen Bedeutung erklärt. — Für βλαστημῶ 'lästere, fluche' wird, solange st in den romanischen Formen (prov. blastimar, catal. blastemar, ital. biastemmare usw.) nicht glaubhaft als innerromanische Bildung erklärt ist, an die Entwicklung βλάσφημῶ > *βλασθημῶ > βλαστημῶ (Kretschmer, Der lesbische Dialekt 176, Pernot a. a. O. 363) oder weniger wahrscheinlich mit Χατζιδάκις Μεσαιωνικὰ κ. Νέα Ἑλλ. II 436 — ihm schließt sich B. S. 20 an — an Dissimilation von β—φ > β—σ. gedacht werden müssen. Doch werden neuerdings die roman. Bildungen mit st von einem namhaften Vertreter der roman. Philologie, nachdem Körtings Vorschlag Anknüpfung an bestia anzunehmen (Latein.-rom. Wb.[2] 1462) nicht durchgedrungen ist, als durch Anlehnung an das begrifflich ihm gegenüberstehende aestimare erklärt (s. Meyer-Lübke, Romanisches etym. Wb. 1155). — Für die imperative Form δό in: δό μου anstatt δός μου S. 21 vermißt man die Erklärung; δό μου ist auch sonst üblich neben δό μας; vgl. Kretschmer a. a. O. 308 f., ganz geläufig im smyrnäischen Dialekte (Aufzeichnung des Ref.). Man könnte auf Chios an Vereinfachung des durch Assimilation verdoppelten σ (δός μου > δόμμου > δό μου) denken; dagegen spricht δός μας in Kardamyla. Kretschmer möchte für seine Belege annehmen, daß δό μας, das sich ebenso häufig wie δο μου findet, durch Dissimilation aus δός μας entstanden und danach δό μου gebildet worden sei; dort steht lesb. δός τ(ου)ς dagegen, während δός του in Kardamyla und auch im smyrnäischen Dialekt zur Erklärung durch Dissimilation stimmen würde; dissimilatorischer Schwund von σ ist in Kardamyla auch sonst belegt, s. Pernot a. a. O. 426 f. Ich kann die Vermutung nicht unterdrücken, daß auch δό μας

dort echt dialektisch ist. — S. 24 sollte nicht vom Wandel eines ι > γ in Wörtern wie: ἄγουρος, νογῶ, φταίγω, δουλεύγκω usw. gesprochen werden; auch lassen sich προγεστός, θεγέ usw. und ἴσιος, σιάζομαι usw. nicht zusammenstellen. — Daß κλώτσης 'Schlucken', 'Glucksen' für λόξης = λόξυγκας nach κλωτσῶ umgebildet worden (S. 29) ist, möchte ich bezweifeln. Es scheint mir ein selbständiges ὀνοματοποιητόν zu sein, ähnlich wie agr. κλωγμός, mgr. und ngr. κλόξος („εἶδος νοσήματος"), lat. glocire, deutsch glucksen, nfrz. glousser, afrz. clocir. — Was soll bedeuten auf gleicher Seite: „παρρησιάζζομαι ἀντὶ παρουσιάζζομαι καὶ παρρησία ἀντὶ παρουσία"? παρρησιάζομαι entwickelte auf Grund der Bedeutung 'frei, offen reden' jene von 'offen auftreten, offen prunken, Prunk zeigen', ebenso bewegte sich der Bedeutungswandel von παρρησία von 'Freimütigkeit im Reden' > 'offenes, öffentliches Reden' > 'offenes Auftreten' > 'Prunk'. παρρησιάζζομαι und παρρησία erscheinen also nicht an Stelle von παρουσιάζζομαι und παρουσία und selbst ngr.-dialekt. παρρουσιάζομαι 'prunken' und παρρουσία 'Prunk, Gepränge' haben mit παρουσιάζομαι und παρουσία nur insofern etwas zu tun, als ihr ου auf dem Einfluß dieser Wörter beruht, vgl. auch Χατζιδάκις a. a. O. II 505.

Die Formenlehre S. 32—56 bietet viel dankenswertes Material und gibt zu Berichtigungen weniger Anlaß als die Lautlehre; ich greife nur einiges heraus: Für den Ausgang des G. Sg. -ον statt -ου in: τοῦ Τοῦρκον, δράκον usw. S. 35 ist doch wohl der G. Pl. -ων nicht völlig ohne Einfluß geblieben. — ὁ γραμματικός S. 37 ist keine Umbildung von γραμματεύς, sondern beruht auf dem Adjektiv γραμματικός 'einer der richtig lesen und schreiben kann'. — τέτοιος geht nicht etwa auf ἐδέτοιος durch Assimilation des δ (S. 40), sondern, wie Kretschmer a. a. O. 269 A 1 gezeigt, auf τί + ἐτοῖος zurück.

Eine ausführliche Behandlung erfahren die Ableitungssilben S. 56—69, denen die Lehre über die Zusammensetzung folgt S. 69—71. Als 5. Teil schließen sich bildliche Redewendungen an S. 72—88, die jedenfalls außer den Philologen auch die Sprachpsychologen interessieren dürften. Eine Reihe von Märchen, geschichtlichen Sagen und Volksliedern S. 89—94 dienen als Proben des Dialektes. Den Schluß der Schrift S. 95—113 bildet ein Verzeichnis von chiotischen Wörtern, die bis jetzt in ihrer Mehrzahl noch nicht in den chiotischen Dialektlexiken verzeichnet waren. Hier vermißt man recht oft die Angabe der Herkunft der etymologisch schwierigen Vokabeln, besonders der Lehnwörter. Als romanische Entlehnungen sollten z. B. gekennzeichnet sein: ἀκάβαλλος (cavallo), ἀμάκα (macca), ἄμια (venez. amia), ἀμούτταλη (venez. mota 'angeschwemmte Erde, Haufen'; unrichtig der Verf. S. 96), βαγοῦλι (lat. valvulus?), βατσινάομαι (vaccinare), βγελούνια (violone), βλάττα (lat. blatta), γοῦλα (lat. gula), ἔζζητο (esito), κάννα, καννεύγω, καννί (lat. canna), κέντουκλο (lat. centunclum), κουστούδια (lat. custodia) usw.; als türkische Lehnwörter u. a.: ἀλλά(γ)ι, wenigstens in der 2. Bedeutung (alaj 'Aufzug, Prozession, Schar'), ζεσταλούδι = ζαρταλούδι (zerdālū 'kleine gelbe Aprikose'), ζουλούφι (zülf 'Locke, Haupthaar'), κουστουρῶ (kostyrmak 'laufen, anspannen lassen'), λεγένη (lejen 'Becken'), προφαντό, infolge von Anlehnung an προφαίνομαι entstanden aus τροφαντό, dieses aus osman. vulg. trofanda = turfanda < pers. terwéndé 'Erstlingsfrucht'. Von Wörtern gr. Ursprungs ist eine Reihe unrichtig abgeleitet, z. B. ἀπόχτυ (in: ἀπόχτυν τὸν ἔκαμε = τὸν ἔδειρε πολύ); das Wort ist identisch mit ἀπόχτι 'getrocknetes Fleisch, Pökelfleisch' (s. Dieterich, Sprache und Volksüberlieferungen der südlichen Sporaden, Sp. 208), das seinerseits mit ἀπόφτι < ἀπ + ὀπτός 'gebraten, geröstet, gedörrt' zusammenfällt; ἀπῆς auf gleicher

Seite geht wohl auf ἐπεί zurück, nicht aber auf jonisches ἀπ' ἧς; s. Dieterich a. a. O. Die Wörter ζεβλαπούδια, ζεβλεπιές, ζεβλεποῦδες (in Smyrna τσεbλεbοῦδες, Aufzeichnung des Ref., in Adrianopel λεbλεποῦδες 'geröstete Kichererbsen') sind doch wohl nichts weiteres als Varianten des pers. osman. leblebi 'Kichererbse'; s. auch Ronzevalle, Les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie et spécialement d'Adrianople (Paris 1912), S. 154. Λιῶμαι = γυρίζω S. 106 beruht auf ἀλάομαι 'schweife, ziehe umher', nicht auf ἡλιάομαι; μαλαγάνα 'Schmeichler' auf gleicher Seite wird kaum richtig mit synonymem μαλάκα zusammengebracht, ebensowenig befriedigt allerdings die Herleitung Kretschmers, Der heutige lesbische Dialekt, Sp. 449, aus it. mala + γάνα 'Flecken, weißer Beleg auf der Zunge'; γάνα als Schimpfwort bei Frauen: Σύλλογος VIII 456. — 'Οχονοῦ(ς) 'sofort' ist eine alte Genitivkonstruktion = ἐξ ἑνός > ὀχ ὀνοῦ(ς), welch letztere Genitivform auf Chios geläufig ist (s. S. 38); damit berichtigt sich auch die Ableitung des Verf. S. 112 aus ὡς ὁ νοῦς und dessen Schreibung ὠχονοῦς; χρουσοφή 'Goldkäfer' ist identisch mit χρυσοχή, dem Feminin zu χρυσοχός, das auf agr. χρυσοχόος 'Goldschmied' beruht. Das Wort wurde wie manche andere (z. B. χέρισο ebenfalls S. 112 mit infigiertem ι) für die Lautlehre nicht ausgebeutet.

Recht störend für den Leser sind die vielen Druckfehler, die trotz der 2 Seiten διορθώσεις am Ende der Untersuchung noch stehen geblieben sind.

Passau. Dr. Maidhof.

Theodor Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen. (= Studien zur Palaeographie und Papyruskunde XXI) Leipzig, H. Haessel Verlag, 1921. IV+265 S. 4°.

Eine systematische Darstellung der antiken Magie auf Grund der Zauberpapyri, die ich mit reichlichen Indices versehen vor 33 Jahren herausgegeben habe, ferner der Notizen bei den antiken Autoren und sonstigen Quellen, wie Zaubergemmen und Defixionstafeln, liegt endlich hiermit vor und tritt einem Werke wie dem Aglaophamus und Kopps Palaeographia critica III. IV. zur Seite. Der Autor, mit dem Rüstzeug nicht nur der klassischen, sondern auch der orientalischen Philologie wohl vertraut, verteilt den reichhaltigen und interessanten Stoff auf 2 Bände: der vorliegende behandelt die Grundlage der Magie, das Zwischenreich der Dämonen-Heroen und gewisser Menschenseelen und ihr Verhältnis zu Gott und den Menschen. Den vulgären Dämonenglauben brachte der Neuplatonismus in ein System (Plotin, Porphyrius, Jamblichus, Proclus, Olympiodor vgl. noch spät Psellus). Von den Seelen kommen besonders in Betracht die sog. Biaiothanatoi und Aoroi, die gewaltsam, vor der Zeit den Körper verlassen mußten; böse und unruhig sind die Ataphoi, die keiner richtigen Bestattung teilhaft geworden waren. Dieser umgehende Geisterspuk unterliegt der Beeinflussung durch den Menschen auf Grund der sog. Sympathie und Antipathie durch die sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Steine; stehen diese selbst nicht zur Verfügung, so genügen die durch den gleichen Decknamen bezeichneten Gegenstände, wie die Blume Löwenmaul statt des wirklichen. Von magischer Bedeutung sind die Edelsteine, Metalle und das Salz. Der menschliche Körper steht als Mikrokosmos

in Sympathie mit dem Makrokosmos; darauf beruhen die magischen Menschenopfer und die Verwendung von Embryonen zur Divination. Wirksam ist ferner die Usia der ruhelosen Toten, das ist alles, was mit letzteren im Moment des Todes zusammenhing oder in Berührung stand, wie Strick und Beil des Henkers. Dann die authentischen Götternamen, die Ephesia Grammata, Zauber-Salben, -Tinten, -Zeichnungen, Räucherwerk. Die Vorbedingungen für das Gelingen des Zaubers sind das Beobachten von Ort und Zeit, der Reinheit, der speziellen Vorschriften für das Opfer, die Anrufung und das Amulett, so finden wir hier die beste Interpretation für die Abraxasgemmen. Der überaus reiche Inhalt des Bandes ist hiermit kaum angedeutet. Die ausführlichen Indices zeigen, welch bedeutende Aufspeicherung von religions- und kulturgeschichtlichem Material hier vorliegt; wirkt doch der Aberglauben immer weiter fort, von Zeit und Raum unbeschränkt, fußend in altbabylonischem, ägyptischem und altgriechischem Volksglauben reicht er in die byzantinische Epoche und zu uns. Vielleicht behandelt Verf. im 2. Bande auch die Ekstase, die bei Philo, Plotin und den Zauberpapyri eine Rolle spielt. Das umfangreiche Werk ist mit großem Fleiß und umfassender Gelehrsamkeit ausgearbeitet.

Wien. Carl Wessely.

Nikos A. Bees, Kirchliches und Profanes vom nachchristlichen Platää. S.-A. aus der Jubiläumsschrift für Prof. Lehmann-Haupt. S. 214—224. Wien 1921. 8°.

Nikos A. Bees, augenblicklich einer der besten Kenner des mittelalterlichen Griechenland, hat es unternommen, die Geschichte des Bistums Plataiai in den älteren christlichen Jahrhunderten zusammenzustellen. Bei der ungemeinen Belesenheit des Verf. und seiner an ähnlichen Aufgaben bereits mannigfach geübten kritischen Methode war eine in jeder Hinsicht bemerkenswerte Arbeit zu erwarten. Sie enttäuscht denn auch durchaus nicht und sei hiermit Theologen und Historikern in gleicher Weise empfohlen. Aber auch der Philologe kommt zu seinem Recht. Denn über das rein Tatsächliche hinaus bietet uns die Schrift namentlich an zwei Stellen Anlaß, zu editionstechnischen Fragen Stellung zu nehmen. Herr Bees hat sich selbstverständlich auch mit der Überlieferung der Konzilsakten und der Notitiae episcopatuum für seinen Gegenstand auseinandergesetzt. Dabei muß er die überlieferten Namensformen kritisch untersuchen, und er geht dabei auf einem Wege vor, der zu meiner Freude und Beruhigung mit den Richtlinien durchaus übereinstimmt, die ich mir für meine Bearbeitung der Notitiae episcopatuum aufgestellt habe. Es handelt sich um die Formen: 1. ὁ πλατίας, 2. ὁ πλατάνων (S. 219). Was die Form πλατίας betrifft, so würde auch ich sie wohl in den Text setzen und für eine volkstümliche Bildung erklären; allerdings mit den Vorbehalten, daß die Notitia der Bilderstürmer, der sie entstammt, mit besonderer Vorsicht behandelt werden muß und daß volkstümliche Formen in den Notitientexten viel seltener sind, als man im allgemeinen denkt. Immerhin ist nicht nur der Wechsel der Numeri, sondern auch der der Laute e und i gerade für die Namensformen so mannigfach bezeugt, daß von dieser Seite kein Bedenken vorliegt. Dagegen bin ich nicht geneigt, mit Gelzer (Abh. Bayr. Akad. I. Cl. XXI. Bd. III. Abt., 1901, S. 585 u. 587) die Lesart πλατάνων

beizubehalten. Es ist sehr dankenswert, daß uns Bees S. 220 Anm. 1 über die Lage des Dorfes Platani genauer unterrichtet hat. Wie die Verhältnisse liegen, würde ich πλατάνων nur dann in den Text setzen können, wenn uns auch von anderer Seite der Nachweis erbracht wäre, daß Platani zeitweilig als Sitz des Bistums an die Stelle von Plataiai getreten sei. Das Schreiberversehen πλαταιῶν — πλατάνων liegt doch allzu nahe. Selbstverständlich bleibt πλατάνων als wichtige Variante bestehen und die Möglichkeit, daß ein Abschreiber an das Dorf Platani gedacht habe, nicht ausgeschlossen, zumal der Schreiber der Hs. (cod. Athen. 1371) zu Mittelgriechenland Beziehungen gehabt haben dürfte.

Bad Homburg v. d. Höhe. E. Gerland.

Hippolyte Delehaye S. J., Les Passions des Martyrs et les genres littéraires. Brucelles, Société des Bollandistes, 1921. VIII + 448 S. 8⁰. 10 Fr.

Das neue Buch von Delehaye zerfällt in 6 Kapitel: Chapitre I les passions historiques, das wieder in 4 Paragraphen gegliedert ist: § 1 L'hagiographie des Smyrne, § 2 L'hagiographie de Carthage, § 3 Trates isolés, § 4 Quelques théories sur la formation des genres; Chapitre II Les pan egyristes; Chapitre III Les passions épiques (§ 1 Les personnages; § 2 L'interrogatoire et discours; § 3 Les supplices; § 4 Les miracles; § 5 Les ensembles); Chapitre IV Genres secondaires et genres mistes, Chapitre V La cie des testes hagiographiques; Chapitre VI histoire, tradition, littérature.

Über die eigentlichen literarkritischen Fragen geht aber das Buch leider hinweg. Man lese, wie Delehaye die stimmungsvollen Wunder beim Martyrium Potycarps entblättert (p. 14). En entrant dans les stade il s'entend crier: „Courage, Polycarpe, courage." C'est pour les chrétiens une vois du ciel. La flamm, qui prendum direction et une forme singulière, tout comme le parfum que semble dégager le bûcher, sont peut-être des phenomènes assez simples aucquels l'eccitation du moment donnait une siquification spéciale. Hier schreibt Delehaye als populärer, mit rationalistischen Gedankengängen operierender Historiker, nicht als Literaturhistoriker, dem die Frage der Historizität der geschilderten Vorgänge erst an zweiter Stelle steht. Ebenso spricht er bei der Passio Scilitanorum von der valens historique, während doch das Verhör ersichtlich simplifiziert ist. (Meine antike Protokoll-Literatur Diss. Göttingen 1919 p. 57 f.) Ebenso steht er mit seiner Kritik über die Verhandlung vor Patrinus gegen Cyprian aus dem J. 257. Hierüber sagt er (p. 86): Allons-nous concture aussi tôt que, tel que nous l'avons, et entenant compte de légères retouches, il repraduit une sténographie officielle plutôt que des notes privées on peut-être une rédactions faits de memoire par l'accusé lui-même? C'est là une question qu'il est impossible de trancher. Au point de ou du témoiguage historique il n' y a pas nécessairement apposition entre les documents de ces diverses catégories, du moment où le temoiguage remonte à l'événement, ce qui n'est contestable.

Das heißt die Fragen des Genre littéraire als Historiker übergehen, nicht die Probleme literarischer Art beantworten. Das Buch ist eben für den geschrieben, der sich über die Historizität der einzelnen Martyrien orientieren

will. Nicht aber sucht Delehaye dazu beizutragen, daß die Probleme literarischer Art, die die Märtyrerberichte und Legenden aufwerfen, gelöst werden.

Das Buch bewertet die Martyrienberichte und Legenden als historische Quellen. Nicht werden die Stücke in die großen literar-kritischen Zusammenhänge und Probleme hineingestellt. Als Zusammenfassung des Materials hat es aber einen hohen Wert.

Göttingen. Hans Niedermeyer.

Franz Smolka, Das griechische Schulwesen im alten Ägypten im Lichte der Papyri, Tafeln und Ostraca. Lemberg, polnische Gesellschaft der Hochschullehrer 1921, 181 S. klein 8° (polnisch).

„Für die kulturgeschichtlich so wichtige Frage, in welcher Weise das Erziehungswesen in Ägypten geregelt worden ist, sind die Papyri in größerem Zusammenhange bisher noch nicht ausgenutzt worden," sagt Wilcken, Grundzüge I 1 p. 136. Angeregt von Jouguet sucht S. diese Lücke in der Literatur auszufüllen. Nach einer orientierenden Einführung mit Bibliographie sammelt er im I. Kapitel alle Angaben der Papyri, die sich auf das griechisch-römische Schulwesen in Ägypten beziehen oder Schlüsse auf dessen Zustand zu ziehen gestatten. II. Kapitel: der Schulunterricht: das Schreiben der Buchstaben, Wörter, Sätze, Deklination, Konjugation, Phonetik, Syntax, Nacherzählungen, längere Diktate, Fragen und Antworten, Chrien, Paraphrasen, Scholien, Briefe, Mythenerzählung, Ethopöien. Aufgaben aus der Mathematik. Zeichnen. Die höhere Ausbildung erfolgte im Gymnasium; οἱ ἀπὸ γυμνασίου bezeichnet den Munizipal-Adel (p. 129); die Qualifikation dazu wurde in der Epikrisis festgestellt (III. Kapitel S. 67. 89); über die Ephebie (IV. Kapitel S. 94) führte der Weg zur amtlichen Laufbahn. VI. Kapitel: Die Gymnasiarchie p. 130. Sie war eine kostspielige Liturgie, zu der die Nomination oft Jahre früher erfolgte. In der Kaiserzeit rangierte der Gymnasiarch vor dem Exegeten. Die wichtigsten Texte sind: Corpus papyr. Hermopol. 57—65, Rylands papyri II 79, Tebtunis 316, Florenz 57. 79, Urkund. Berlin 1084, British Museum 260. 261. 955. 1166. 1600. Oxyrh. II 257. III 477. 519. IV 705. VII 1050. X 1266. 1274. XII 1413. 1418. 1452. — VII. Kapitel. Die Kontrakte bei Spezial-Ausbildung (Urkund. Berlin 1021. 1124. 1125 [Flöte]. Oxyrh. II 275. IV 724 [Tachygraphie]. 725. XIV 1647. Società Italiana III 241. IV 287. Der Druck des polnischen Textes ist trotz den Schwierigkeiten der Materie korrekt: S. 160 Z. 8 v. u. lies edylów. Diese Inhaltsangabe möge auf die fleißige und gründliche Arbeit aufmerksam machen.

Wien. Carl Wessely.

B. K. Stefanidis, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον. Konstantinopel, Aristoboulos, Anastasiadis u. Cie., 1921, 132 S. 8°.

Wir haben hier eine durchaus wissenschaftlich gehaltene Untersuchung über wichtige Punkte der griechischen Kirchengeschichte und des griechischen Kirchenrechts vor uns, die wir dankbar begrüßen müssen. Ob auch der Kirche von Konstantinopel ähnlich wie in den übrigen orthodoxen Kirchen Verfassungsänderungen vorbestehen, vermag ich nicht zu sagen. Diese Arbeit wird die historischen Grundlagen, auf denen das griechische Verfassungssystem be-

ruht, klarstellen. Wenn wir auch umfangreichere Arbeiten über dieses Gebiet bereits haben, so ist diese Studie durch ihre Klarheit und kurze Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse sehr zu empfehlen.

Aus dem Inhalt will ich folgendes hervorheben: Der Verf. behandelt zunächst die Zusammensetzung der Synoden, die in der alten Zeit im Patriarchat Konstantinopel gebräuchlich waren, wie σύνοδος ἐνδημοῦσα (ständige S.) und die σύνοδος πατριαρχική. Die „ständige Synode“ war von alters her gebräuchlich, sie hatte die kirchlichen Angelegenheiten der einzelnen kirchlichen Eparchien zu regeln. Sie wird in allen Kanones der Synoden vom J. 381—451 vorausgesetzt. Die Patriarchalsynode war vom 4.—6. Jh. üblich. Durch Justinian wurde vorgeschrieben, daß im Juni oder September jedes Jahres in jeder Eparchie die Patriarchen zusammentreten sollen. Vom 6. Jh. an kommen drei Arten von Synoden vor: 1. die συν. ἐνδημοῦσα, 2. die jährliche Patriarchalsynode, 3. diejenige Synode, zu welcher alle oder die meisten der Metropoliten des Patriarchates zusammen kamen.

Von Balsamon (12. Jh.) erfahren wir, daß die jährlichen Patriarchalsynoden noch so bestehen wie im 6. Jh. Aber schon Zonaras, der im gleichen Jahrhundert lebt, berichtet, daß diese Art von Synoden nicht mehr besteht. Im Syntagma des Blastares i. J. 1335 wird diese Behauptung des Zonaras bestätigt. Das 13. Jh. hat mit diesen Synoden endgültig aufgeräumt. Es blieben nur noch zwei Arten, die große Synode und die σύν. ἐνδημοῦσα. Aus dem Schreiben des Metropoliten von Kiew, Aleksios, an den Patriarchen von Konstantinopel, Philotheos, i. J. 1354 erfahren wir, daß die Metropoliten jedes Jahr zur ständigen Synode zusammenkommen mußten.

S. gibt dann geschichtliche Untersuchungen über die Synoden des ökumenischen Patriarchates bis in die jetzige Zeit. Durch die Synode v. J. 1593 in Konstantinopel wurden im 2. Canon maßgebende Bestimmungen über die ständigen Synoden gegeben, die noch größere Bedeutung erhielten. In der 2. Hälfte des 18. Jhs. trat diese Synode einmal im Monat, später einmal in der Woche, im 19. Jh. oft zweimal in der Woche zusammen. Diese Synode wurde die eigentliche Verwaltungsbehörde. Der Rat der Ältesten und die jetzt bestehende Macht werden kurz dargelegt (36—41, 41—43), die Bedeutung der σύγκελλοι und ihre Bedeutung für die kirchliche Verwaltung schildert er 60—69. Durch die Eroberung Konstantinopels und die Türkenherrschaft mußte auch das Patriarchat und seine Organisation eine Umwandlung erfahren (70—98); besonders wird das Patriarchat des Ῥαφαήλ gewürdigt (99—103). Mit inneren Reformen des Patriarchats beschäftigt sich der Schluß der Arbeit (104—132). Erwähnt zu werden verdient noch, daß der Verf. reiche Quellen- und Literaturangaben macht.

Breslau. Felix Haase.

Christos V. Mavropulos. Τουρκικὰ ἔγγραφα ἀφορῶντα τὴν ἱστορίαν τῆς Χίου. (= Türkische Urkunden zur Geschichte von Chios). Athen, P. A. Petrakos, 1920, IV + 333 S. 8°.

Nach der Besetzung der Insel Chios durch die Griechen im Jahre 1912 stellte sich heraus, daß weitaus der größte Teil der Akten und Register der türkischen Gerichtsbehörden verschwunden war. Auf Betreiben des Herausgebers des vorliegenden Werkes, der Dolmetsch beim Amtsgerichte zu Chios

ist, wurde das, was noch aufzufinden war, in dankenswerter Weise dem Archive des Übersetzungsbureaus des genannten Amtes überwiesen. Herr Mavropulos macht nunmehr zugleich mit einer Sammlung von Fermanen, die in der Bücherei Korais in Chios verwahrt werden, diese Urkunden mit Unterstützung und auf Kosten der Gemeinde von Chios in griechischer Übersetzung bekannt. Die Schriftstücke umfassen den Zeitraum von 1126 d. H./1714 n. Chr. bis fast herauf in die Gegenwart. Soweit sich ohne Kenntnis der Urstücke aus dem Inhalte schließen läßt, muß den Übertragungen durchaus Vertrauen geschenkt werden. Der Herausgeber ist offensichtlich nicht nur mit der türkischen Sprache genau vertraut, sondern auch ein sehr gründlicher Kenner des osmanischen Verwaltungs- und bürgerlichen Rechtes. Die Urkunden sind in acht Abteilungen gegliedert, nämlich in 1. kirchliche, d. h. solche, die sich auf Verhältnisse der griechischen Kirche beziehen; 2. Urkunden zur Verwaltung; 3. Gerichtsurkunden; 4. und 5. auf Heer und Flotte bezügliche Urkunden; 6. Steuerurkunden; 7. Waqf-Urkunden; 8. Urkunden betreffend Kauf und Verkauf von Sklaven. Ihr Inhalt liefert wertvollen Stoff zur Kulturgeschichte nicht nur der Insel, sondern überhaupt der τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς im 18. und 19. Jh. bis zur Emanzipation der Christen.

Aus dem Veröffentlichten seien folgende Stücke als besonders wichtig hervorgehoben: No. 3, Fermân Achmeds III. v. J. 1714, betreffend die Sonderrechte des Metropoliten von Chios (vgl. dazu No. 32, v. J. 1755!); bisher sind m. W. nur sehr wenige derartige Urkunden durch Druck bekannt geworden. — No. 5—30, *hoddschete* (Gerichtsentscheidungen) aus den Jahren 1741/54, wodurch Wiederherstellungen von baufälligen Kirchen genehmigt werden, ein beachtenswerter Beweis für die Duldsamkeit des islamischen Staatsglaubens, wenn man damit die überaus strenge Rechtsübung früherer Zeiten, namentlich des 17. Jhs. vergleicht. — No. 39, 42 und 44, Erlasse aus den Jahren 1755/56, betreffend das Verbot der katholischen Propaganda unter den orthodoxen Rajas der Insel; vgl. hierzu die Urkunde in J. v. Hammers Gesch. des osman. Reiches, IX. Bd., Pest 1833, S. 655, No. 3687 (scharfes Verbot der Proselytenmacherei der katholischen Geistlichen auf Chios vom 2. Nov. 1765).

Die zweite Abteilung der Urkunden, No. 47—86, interessiert besonders die Insel Chios; unter ihnen wäre u. a. No. 66 v. J. 1755 hervorzuheben, aus der wir erfahren, daß bis dahin die Vorsteher der christlichen Raja den Titel *'potat'* (= *deputati* oder *podestà?)* führten. Von nun an, so ordnet die großherrliche Verfügung an, sollen sie als *qodscha-baschi* bezeichnet werden. Daneben laufen einige Urkunden unter, die durch ihre genaue Datierung für die Prosopographie und für die Reichsgeschichte wertvoll werden können (z.B. No. 61, betr. Verbannung des Nu'mân Pascha, Statthalters von Salonik, nach Chios i. J. 1755; der Mann, gewöhnlich Limân Pascha geheißen, ist Erbauer einer Moschee von Salonik; desgl. No. 65 v. J. 1755, betr. die Verweisung des Großwesirs 'Abdullâh Paschas nach Chios). Hierher gehört, um dies vorwegzunehmen, auch No. 119 (September 1755), bezeichnend für die Zustände in der Janitscharentruppe. Die Besatzung des Festungswerkes von Chios hatte ihren Führer wegen längeren Soldrückstandes gefangen gesetzt; sie wird aufgefordert, ihn ungesäumt freizulassen unter Zusicherung der sofortigen Regelung ihrer Ansprüche und der Straflosigkeit. Ferner beanspruchen allgemeinere Beachtung die Nummern 129, 130, 131, 132 v. J. 1756, die den Behörden der Insel die Einhaltung der Neutralitätsvorschriften in dem zwischen

England und Frankreich schwebenden Kriege einschärfen. Vgl. dazu J. von Hammer a. a. O. IX. Bd., No. 3510, S. 641 v. J. 1157/1744); endlich No. 131 und 134, betreffend den ersten Handelsvertrag mit Dänemark v. J. 1756; vgl. J. v. Hammer a. a. O. VIII. Bd., S. 202 ff.

Der sechste Abschnitt. φορολογικά (Steuerwesen), bringt allerlei nicht ganz unwichtige Belege zu der uns nur lückenhaft bekannten Geschichte der Steuern und Abgaben im osmanischen Reiche: No. 141 v. J. 1714 (vgl. auch noch No. 147) betrifft die Einführung der neuen Kopfsteuer-Ordnung auf Chios; es scheint, daß bis dahin die chiotischen Zimmîs (Rajas) *maqtû'*, nämlich eine Pauschsumme zahlten. Vgl. v. Hammer a. a. O. IX. Bd., S. 488, No. 1955, 1956 v. J. 1106/1696, No. 154 und No. 155 v. J. 1719, betreffend die Einführung der *ispendsche*-Steuer in Chios. Über diese Steuer hat J. v. Hammer a. a. O. I. Bd., S. 592, VII. Bd., S. 261 und IX. Bd., S. 488 und sonst gehandelt. Von ihm rührt die ganz unzulässige Gleichsetzung dieser Bezeichnung mit *péndschik,* Sklavensteuer, her, obwohl beide nicht das mindeste miteinander zu tun haben, wie auch die von Herrn Mavropulos veröffentlichten Urkunden (vgl. auch noch No. 164, 165, 167, 169, 171) zur Genüge erkennen lassen: *ispendsche* (vom ital. *spensa* [jetzt *spesa*]) bezeichnet eine Personalsteuer, über deren Wesen die älteren Qânûn-nâme's (Staatsgesetze) Aufschluß zu geben vermögen. Für die osmanische Finanzgeschichte und Münzkunde enthält wichtige Angaben die Urkunde No. 180 v. J. 1757, die den amtlichen Kurs der damals im gesetzlichen Umlauf befindlichen Goldmünzen festsetzt.

Zum Schluß mag noch besondere Erwähnung der Fermân 'Abd ül-medschid's v. J. 1840 No. 186 finden, durch den die Abgabenfreiheit (ἀσυδοσία), deren sich die Bewohner des Mastix-Bezirkes als Entgelt für die Bereitung und Lieferung dieser im kaiserlichen Harem besonders hochgeschätzten Droge seit Jahrhunderten erfreut hatten, endgültig aufgehoben wurde. Die Zahl solcher Sonderrechte aus verschiedensten Anlässen war in der alten Türkei recht erheblich; sie dürften seitdem sämtlich beseitigt worden sein, aber von den wenigsten ist der genaue Zeitpunkt davon bekannt. Manche darunter sind wohl überhaupt schlechthin außer Übung gekommen.

Es ist dringend zu wünschen, daß das vom Herausgeber in so verdienstlicher Weise begonnene Unternehmen auch anderwärts Nachahmung finde und durch die in europäischen Archiven (namentlich im Wiener Staatsarchive) sowie in den sog. Inschâ's (Urkundensammlungen) erhaltenen Urkunden aus älterer Zeit vervollständigt werde. Gerade für Chios hat J. v. Hammer a. a. O. eine stattliche Anzahl von Urkunden aus zumeist älterer Zeit verzeichnet, die eine nähere Untersuchung und Herausgabe verdienen.

Würzburg. Franz Babinger.

III. Abteilung.

Bibliographische Notizen und Nachrichten.

Vorbemerkung.

Infolge meiner langen Krankheit im Sommer und Herbst dieses Jahres war es mir bei bestem Willen unmöglich, Bericht über die neueste einschlägige Literatur in diesem Doppelhefte zu erstatten. Das nächste Heft wird also alles enthalten, was im vorliegenden hinsichtlich der Literaturberichte nicht geliefert werden konnte. Es freut uns, daß sich neue und bewährte Mitarbeiter für diese Abteilung unserer Zeitschrift gütigst angemeldet haben.

N. A. B.

Zur Ehrung Victor Schultzes,

der dieses Doppelheft gilt, haben auch Herr Geheimrat Prof. Dr. Gerhard Ficker in Kiel und Herr Dr. Max Bauer in Görke a. Rega Beiträge geliefert. Diese gelangten erst in unsere Hände, als dieses Doppelheft schon abgeschlossen war, so daß sie nicht mehr in dasselbe mit aufgenommen werden konnten; sie werden im Einvernehmen mit ihr n Herren Verfassern in den nächsten Heften erscheinen. N. A. B.

Ausgrabungen in Ephesos.

Seit einigen Monaten veranstaltet die griechische Oberverwaltung Kleinasiens durch den Ephoros der christlich-byzantinischen Altertümer, Herrn Dr. G. Sotiriou, Ausgrabungen an dem altberühmten Johannes-Heiligtum in Ephesos. Über die Resultate dieser Ausgrabungen hoffen wir im nächsten Hefte Genaueres berichten zu können. N. A. B.

Professor Othmar Schissel von Fleschenberg,

aus seinen Schriften unseren Lesern wohlbekannt, hat sich (nach dem aus politischen Gründen erfolgten Zusammenbruche seines byzantinischen Ordinariats in Laibach) kürzlich an der Universität zu Graz als erster für „spätantike und byzantinische Philologie“ habilitiert. Wir sind sicher, daß die edlen wissenschaftlichen Bestrebungen des verehrten Kollegen an der Grazer Universität von großem Vorteile für unsere Studien sein werden. N. A. B.

Der Lehrstuhl für Byzantinologie an der Universität Cluj

vurde durch den bewährten Kollegen Dr. N. Bănescu besetzt; wir begrüßen lieses Ereignis mit lebhafter Freude und hoffen, daß bald auch an anderen umänischen Hochschulen Lehrstühle für die mittel- und neugriechische Philoogie errichtet werden. N. A. B.

Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie.

Unter diesem Titel werden zwanglose Beihefte zu unseren Jahrbüchern veröffentlicht werden (vgl. oben S. 272). In kurzem erscheinen die drei ersten Nummern dieser Reihenfolge:

1. Byzantinische Siegelbeschreibungen mit einer Einführung in die Siegellehre- und Forschung des griechischen Mittelalters. Von *Nikos A. Bees* (Βέης), ca. 12 Bogen.
2. Die Inschriftenaufzeichnung des Kodex Sinaiticus Graecus 508 (976) und die Maria-Spiläotissa-Klosterkirche bei Sille (Lykaonien). Mit Exkurse zur Geschichte der Seldschuken-Türken. Von *Nikos A. Bees* (Βέης). ca. 5 Bogen.
3. Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Joannes Apokaukos, Metropoliten in Naupaktos (in Ätolien), herausgegeben mit Einleitung und Kommentar von *Nikos A. Bees* (Βέης). ca. 15 Bogen.

Preise können zurzeit nicht angegeben werden. Die Abonnenten der Jahrbücher erhalten Vorzugspreise.

Verlag der „Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher“.

Eine neue Zeitschrift „Athos“

wird in Saloniki erscheinen. Das neue Organ will ausschließlich der Aufklärung der Geschichte der Klöster des Heiligen Berges und der wissenschaftlichen Verwertung der Bibliotheken, Archive und Schatzkammern dieser Klöster dienen. N. A. B.

Herr Manuel Gedeon,

der eifrige und vielverdiente Pionier auf dem Gebiete der byzantinisch-neugriechischen Studien, hat sich in Athen ansäßig gemacht, wo er von der griechischen Staatsregierung an der Handschriftenabteilung der Nationalbibliothek angestellt wurde. P. C.

Dr. R. Ganszyniec,

unser ausgezeichneter Mitarbeiter, früher Dozent an den Universitäten zu Warschau und zu Posen, ist zum ordentlichen Professor für klassische Philologie und Religionswissenschaft an der Lemberger Universität ernannt worden. Wir wünschen dem tüchtigen Forscher und bestem Freunde für seine weitere Lehrtätigkeit von Herzen Glück. N. A. B.

Wichtige Bekanntmachung
des Verlags der „Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher".

Seit Ende 1920, als wir die Preise der Jahresbände unserer Zeitschrift festsetzten, haben sich die Druckherstellungskosten beinahe ums Dreifache erhöht. Daher sehen wir uns zu unserem Leidwesen gezwungen, von dem III. Jahrgang ab den Preis für Deutschland auf **60** Mk. pro Band zu erhöhen. Dagegen bleibt der Preis für Deutsch-Oesterreich nach wie vor nur 25 deutsche Mark. Da zahlreiche Vorausbestellungen auf den III. Jahrgang (1922) unserer Zeitschrift bereits aus Deutschland eingelaufen sind, so bitten wir die betreffenden Abonnenten mit Rücksicht auf die erhöhten Bezugspreise ihre Bestellungen erneuern zu wollen. Man bediene sich des beiliegenden Bestellzettels.

